Pr. Dr. Emanoil Băbuș

BIZANȚUL

între Occidentul creștin și Orientul islamic

(secolele VII–XV)

PR. DR. EMANOIL BĂBUŞ

Bizanţul între Occidentul creştin şi Orientul islamic (secolele VII-XV)

PR. DR. EMANOIL BĂBUŞ

Bizanţul între Occidentul creştin şi Orientul islamic

(secolele VII-XV)

editura Σοφία

Bucureşti

Redactor: Bogdan Dedu

Coperta: Mona Velciov

© Editura Sophia, pentru prezenta ediție

Descrierea CIP a Bibliotecii Naționale a României
BĂBUȘ, EMANOIL
Bizanțul între Occidentul creştin şi Orientul islamic: secolele VII-XV/ pr. dr. Emanoil Băbuș. - Bucureşti: Editura Sophia, 2005
Bibliogr.
ISBN 973-7740-53-X

94(495.02)

Introducere

Între lumea occidentală şi cea orientală, Orientul Apropiat medieval reprezintă un ansamblu geografic complex, înzestrat cu axe de circulaţie care unesc lumi periferice. Cu ajutorul itinerarelor naturale, imperii sedentare, precum cel bizantin sau cel sasanid, au privit oarecum pasive sosirea unor popoare până atunci necunoscute sau ignorate, precum turco-mongolii, slavii, arabii, a căror instalare durabilă a modificat organizarea acestui spaţiu.

La începutul secolului al VII-lea, Bizanţul domina lumea sub toate aspectele ei. De aceea este foarte importantă cunoaşterea raporturilor lui cu restul lumii, Bizanţul influenţând cultural, politic şi social timp de aproape un mileniu un spaţiul geopolitic ce nu poate fi neglijat. Bizanţul a reprezentat o lume nouă, „ultima formă a sintezei orientale, menţinută de puternica armată a romanilor şi de sensul nemuritor al civilizaţiei greceşti"[1] Adversarii bizantinilor au fost numeroşi. Atraşi de bogăţiile însemnate, de strălucirea cetăţii lui Constantin cel Mare, de poziţia geografică a acesteia şi de avantajele economice ce decurgeau de aici, „barbarii" au atacat de multe ori Constantinopolul. Aceştia nu se lăsau asimilaţi prin cultură, romanizaţi prin idei politice sau orientalizaţi prin port şi obiceiuri. Ei au format în vremea lui Iustinian un singur grup politic, căruia i-a fost opusă „Respublica" romană. Dintre toţi adversarii, musulmanii au fost printre cei mai de temut, lucru sesizat destul de târziu de bizantini.

Din bibliografia parcursă până acum am constatat nevoia extinderii cercetării într-un domeniu care în zilele noastre este tot mai delicat de abordat. Dificultatea intervine îndeosebi din cauza poziţiilor

[1] Nicolae Iorga, *Istoria vieţii bizantine*, Ed. Enciclopedică română, 1974, pp. 56-57.

extremiste ale islamului, precum şi din contrastele interne ale celor două lumi: contrastul dintre Imperiul bizantin şi Imperiul persan sau lumea musulmană. Diferenţe însemnate au existat între malurile Dunării şi între frontierele orientale ale Asiei Mici pentru Bizanţ, între Spania şi Asia Centrală pentru lumea musulmană, precum şi între Mesopotamia bizantină şi Mesopotamia arabă. Pe plan politic, Imperiul bizantin a cunoscut o indiscutabilă unitate, în timp ce lumea musulmană s-a confruntat cu o serie de particularisme regionale, care au accentuat divizările de ordin religios. Diversităţilor interne ale Orientului Apropiat li se adaugă cele din ţările învecinate: ele au influenţat în mod direct acest spaţiu geopolitic al Evului Mediu, prin schimburile religioase şi comerciale. Principala eroare care trebuie evitată este însă generalizarea, care poate fi exclusă prin efortul de a sesiza această surprinzătoare diversitate.

Spre deosebire de creştinii din Occident, cei de la Bizanţ cunoşteau multe lucruri despre islam. Acest demers a reprezentat în Evul Mediu o şansă, evitând persecuţiile majore, precum şi expulzările de o parte şi de alta unei frontiere deschisă osmozelor, dar în care cele două părţi nu şi-au dorit cu adevărat unitatea. În plus, după cruciada a IV-a, între Bizanţ şi lumea islamică a existat un amestec de complicitate şi adversitate, care poate descifra o parte a situaţiei existente în Palestina, Bosnia sau Kosovo. Istoria este în măsură să explice naşterea atâtor anatagonisme, redevenite actuale în diferite regiuni ale lumii. Cartea de faţă încearcă să trateze, pe de o parte, câteva aspecte ale relaţiilor Imperiului bizantine cu creştinii din Occident, iar pe de altă parte, să facă referire la noul context geopolitic din Orient. Am ales această zonă de cercetare în contextul în care istoria medievală a Orientului Apropiat este uneori derutantă şi complexă. Pentru un membru al Bisericii Ortodoxe Române, subiectul este nou, mai ales că este vorba de popoare puţin cunoscute, a căror istorie trecută şi recentă riscă să fie practic ignorată. De aceea, putem spune că am întâmpinat unele dificultăţi: o anumită dezrădăcinare, diversitatea problemelor, cauzată de contrastul dintre Imperiul bizantin creştin şi Imperiul persan, apoi lumea musulmană, lipsa unui număr însemnat de lucrări ştiinţifice. De aici, emiterea unor ipoteze, a unor probleme sugerate şi nu întotdeauna rezolvate. Cu toate acestea, am dorit să subliniem, dincolo de războaiele sângeroase, care i-au avut în prim-plan atât pe creştini, cât

şi pe musulmani, că au existat şi factori de coeziune, precum credinţa creştină, care i-a animat atât pe bizantini, cât şi pe occidentali la frecvente schimburi de tip cultural sau comercial.

Cartea de faţă conţine şi o parte din prelegerile pe care le-am susţinut în cadrul studiilor de masterat, precum şi anumite contribuţii ale participanţilor la acest curs, pe care le apreciez în mod public. De asemenea, am căutat ca textul să fie clar şi bine structurat, din care să nu lipsească câteva hărţi[1], adnotări marginale comportând elemente de vocabular istoric, repere cronologice pentru perioada tratată şi o bibliografie, care merită a fi aprofundată. Demersul a fost posibil prin încurajările şi sprijinul permanent al soţiei mele Carmen Băbuş, cât şi prin îngăduinţa copiilor mei Andrei şi Mikael, cărora le mulţumesc şi le sunt recunoscător.

Această carte se doreşte a fi şi un popas aniversar, cinstind 120 de ani de la dobândirea autocefaliei Bisericii Ortodoxe Române, 80 de ani de la ridicarea ei la rangul de Patriarhie şi, mai ales, 90 de ani de viaţă ai Prea Fericitului Părinte Patriarh Teoctist.

[1] Hărţile cu privire la islam au fost preluate şi ulterior prelucrate din cartea lui Alain Ducellier şi Françoise Micheau, *Les pays d'Islam (VII-XV siècle)*, ed. Hachette, Paris, 2000.

1.1 Bizanț și islam în secolele VII-XV

La moartea profetului Mahomed, Orientul Apropiat mediteranean era dominat de două Imperii rivale: Imperiul bizantin, moștenitor al Imperiului Roman de Răsărit și Marele Regat Persan al sasanizilor. După o dispută teribilă care a culminat în secolul al VII-lea prin cucerirea Egiptului, a Siriei și a Palestinei de către perși, Bizanțul, sub conducerea lui Heraclius (610-641), părea să câștige definitiv confruntarea: Sasanizii erau respinși în spațiul lor tradițional, Mesopotamia și Iran, fără acces la Mare, în timp ce bizantinii dețineau tot litoralul mediteranean, din Spania și până în Egipt, din Palestina și până în Italia. Din acest moment puterea Bizanțului părea imposibil de contestat, cu atât mai mult cu cât Persia va intra într-o perioadă de lupte intestine, care o vor împiedica să privească dincolo de frontiere. În mod simbolic, anul 629, când Heraclius readuce Sfânta Cruce la Ierusalim, după ce 15 ani mai înainte perșii o luaseră în capitala lor Ctesifon, marca un dublu program: acela al Romei tradiționale și cel al Imperiului romano-creștin, născut în secolul al IV-lea, care tindea către dominația întregi lumi de către deținătorii adevărului. Spre deosebire de vechea Romă, Bizanțul învinsese defintiv singurul rival, iar, în plus, recuperase Sfânta Cruce, cea care determinase victoria lui Constantin, primul împărat creștin.

Cu toate acestea, victoria din 629 a rămas mai degrabă aparentă decât reală. Chiar dacă Imperiul Roman de Răsărit reprezenta o forță militară, era unit prin cultura romano-elenistică, avea reguli juridice moștenite din dreptul roman, iar unitatea religioasă era asigurată de creștinism; acestă forță cunoștea și unele slăbiciuni. Din punct de vedere militar, nenumăratele războaie cu perșii epuizaseră armata bizantină, iar unele provincii, precum Siria și Egiptul, erau menținute de garnizoane mult prea dispersate și fără sprijin financiar corespunzător. În privința administrației, încă din secolul al V-lea se înregistrează o transformare prea lentă, fără o eliminare rapidă a ramificațiilor complexe ale unui funcționariat foarte ierar-

hizat. Unitatea pe plan cultural era asigurată de o aşa-numită elită constantinopolitană ce vorbea şi scria în greacă, o sinteză între valorile elenistice şi cele romane, păgâne şi creştine, care impunea o imagine omniprezentă a Romei. În realitate, majoritatea locuitorilor Imperiului nu vorbeau limba greacă, fiind departe de a se simţi purtători ai acestei noi expresii: latina domina Occidentul hispanic şi italian, împărţind cu Africa limbile berberă, coptă în Egipt, siriacă în Siria şi Palestina, adevărate limbi naţionale. Această diviziune lingvistică nu era atât de gravă, dacă nu ar fi fost susţinută de contradicţii mult mai grave de ordin economic, social sau religios.

Din punct de vedere social, Imperiul bizantin era un spaţiu dominat de o aristocraţie avidă şi lucrat de ţărani cu drepturi diminuate, în timp ce în oraşe se confruntau bogăţia şi mizeria cruntă, fără ca să putem vorbi în mod real de existenţa unei clase mijlocii. Fără a mulţumi clasele populare ale societăţii, Bizanţul a rămas ancadramentul natural al popoarelor, mai ales al celor din provinciile marginale, care nu erau greceşti, cum ar fi cazul cu Armenia, Siria, Palestina, Egiptul. De aceea, o astfel de situaţie poate explica foarte uşor mulţimea greşelilor comise în momentul declanşării cuceririlor arabe, puse de prea multe ori pe seama „maselor populare"

În afara diviziunilor sociale avem divergenţele religioase: din secolul al V-lea, cele mai grave erezii s-au dezvoltat în partea orientală a Imperiului. Cele mai importante, nestorianismul şi monofizismul, vor prolifera: prima în Mesopotamia, iar a doua în Siria, Palestina şi Egipt, unde va deveni rapid majoritară, nobil şi popor văzând în această învăţătură un mijloc de a-şi exprima revendicările socio-economice şi personalitatea naţională. În faţa unor probleme religioase şi naţionale deosebit de complexe ca cele enumerate aici pe scurt, Imperiul nu a avut întotdeauna o politică coerentă: împăraţilor ortodocşi le vor succeda suverani cu simpatii monofizite. De aceea, toate tentativele de compromis, aşa cum a fost cazul cu *Ecthesisul* lui Heraclius din 638, se vor dovedi inutile.

În aceste condiţii, sub conducerea primilor suverani arabi, califii supranumiţi şi ortodocşi (raşhidun), Abu Bakar, Umar, Utman şi Ali, provinciile Siria, Palestina şi Egiptul, minate de diviziunile pe care le-am pomenit, vor trece fără rezistenţă în mâinile noilor cuceritori, în timp ce vechiul Imperiu persan se va prăbuşi. În 661,

generalul Muawija preia puterea şi întemeiază o adevărată dinastie, aceea a Umayazilor, care va reuşi să supună Nordul Africii şi Spania, lansându-se pe Mare, cucerind Ciprul şi ajungând până la asedierea în două rânduri a Constantinopolului. Până în 718, Imperiul bizantin a beneficiat de o superioritate evidentă pe Mare, dar din acest moment se va mulţumi cu o politică maritimă defensivă, invaziile slave şi bulgare din Balcani necesitând o atenţie sporită pe plan terestru. Lucrurile se vor schimba odată cu dinastia Isauriană care, adoptând ceea ce o falsă tradiţie a văzut în iconoclasm o formă de monifizism, îşi va sigura sprijinul unei părţi din populaţia capitalei şi din Asia Mică, fără de care apărarea Imperiului ar fi fost imposibilă. Pe viitor, războaiele arabe nu vor periclita prea mult soarta Bizanţului. Mai degrabă Imperiul musulman îşi va pierde unitatea: în 750, dinastia umayazilor este înlocuită de cea a abasizilor, un amestec intim de arabi şi populaţii islamizate (mawalî)[1], cu un anume tip de particularisme naţionale. Spania se va îndepărta de califatul oriental, iar mai târziu şi Iranul şi Egiptul. Lumea musulmană, care atinge în această perioadă apogeul va fi capabilă de ofensivă, cucerind în sec. al IX-lea Creta şi Sicilia, deşi esenţialul acţiunii sale împotriva creştinilor se va rezuma la războaie de uzură şi la piraterii. Profitând de această stare, Bizanţul va trece la reorganizarea sa pe plan administrativ şi la rezolvarea problemelor sociale şi religioase. În 864, când puterea va fi preluată de dinastia macedoneană prin Vasile I, vechiul Imperiu Oriental depăşise faza cuceririlor, numită epopeea bizantină: între 867 şi 1025, de la Vasile I la Vasile II, Bizanţul va recuceri Insulele Cipru, Creta, Sicilia, o parte a Mesopotamiei, Nordul Siriei, Sudul Italiei şi Armenia. Tot acum, Imperiul musulman cunoaşte un nou califat, rival cu cel de la Bagdad, acela al fatimizilor, care se întindea din Tunisia până în Siria.

În a doua jumătate a secolului al XI-lea, situaţia din Orientul Apropiat era diferită de cea din secolul al VII-lea: un Imperiu creştin foarte puternic reuşea să elimine puterea musulmană, slăbită de numeroasele diviziuni. Este momentul în care intervin două fapte legate una de cealaltă: ofensiva turcă şi cruciadele. Invadarea Ori-

[1] M.A. Shaban, *The Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970, p. 157.

entului Apropiat musulman, precum şi a unei părţi din Anatolia de către turcii seldjugizi[1], un popor non arab, dar bine integrat în comunitatea musulmană sunită, va depăşi foarte curând frontierele orientale ale Bizanţului. În 1071, Bizanţul va pierde două treimi din teritoriile sale din Asia Mică, care vor fi cucerite de selgiucizi, formând sultanatul de Rum (al romanilor). În 1095, papa Urban II predica prima cruciadă, dornic să recucerească în numele creştinătăţii locurile luate de musulmani. Totul se va schimba acum, cruciadele intervenind într-un moment în care Imperiul de la Constantinopol înţelesese că a distruge adversarul musulman era un obiectiv greu de realizat, iniţiativa latină punând în contradicţie raporturile coexistenţiale dintre Bizanţ şi lumea musulmană.[2] Apare însă pericolul turcesc, iar Alexios I Comnenul (1081-1118) crede în posibilitatea recuperării terenului pierdut în Anatolia. Reamintim aici faptul că pentru moştenitorul unei tradiţii teocratice care făcea din suveranul bizantin locţiitorul lui Dumnezeu pe pământ, singurul deţinător al adevărului dintre toţi creştinii, era greu de admis în sec. XI-XII că teritorii puteau trece în mâinile unei mase informe venite din Vest. Mai mult, chiar bizantinii îi considerau ca pe nişte barbari, pentru care creştinismul nu a reuşit să le schimbe moravurile brutale şi nici incultura iremediabilă. La acestea se adăugau şi reproşurile de ordin religios, care au culminat cu regretabilul eveniment din 1054. La rândul lor, normanzii, în acelaşi an în care turcii invadaseră Anatolia, smulseseră de la bizantini ultimele posesiuni italiene. Toate acestea nu făceau decât să creeze Constantinopolului o imagine ostilă despre cruciadă când, după 1098, în loc să lupte împotriva turcilor, latinii erau preocupaţi mai degrabă în crearea propriilor principate la Constantinopol, Alexios nemaiavând încredere în sinceritatea lor. Cu toate acestea împăratul bizantin va avea încredere în aşa-zişi „buni latini". Veneţia îl ajutase în lupta împotriva normanzilor, gest răsplătit prin scutirea de taxe vamale la ieşirea şi intrarea în Imperiu.

---

[1] Cuceresc Irakul abasizilor, Bagdadul fiind luat în 1055.

[2] Despre Bizanţ şi cruciade pot fi consultaţi: Paul Lemerle, „Byzance et la croisade", *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche*, Florenţa-Roma, 1955, t. III, pp. 594-620; Michel Balard, *Les croisades*, Paris, 1988, pp.72-76.

Pe termen mediu constatarea va fi însă amară: în secolul următor comerțul latin nu va fi mai puțin periculos decât cruciații. Veneției i se va alătura, Pisa și Genova, antrenând ruina burgheziei bizantine, perturbând diversele circuite de distribuție prin exporturi abuzive, amenințând populația care se putea aproviziona fără probleme cu produse locale. În acest timp, cruciadele se vor succede una după cealaltă, vor fi nenumărate reproșuri bine ancorate în mentaliatatea oamenilor, latinii fiind însă prezentați drept aliați ai Imperiului, ajungând până în sferele înalte ale puterii. Astfel, Manuel I Comnenul (1143-1180), care confiscase în 1171 bunurile venețiene, lasă regența fiului celei de a doua soții, Maria de Antiohia, o normandă înconjurată la curte de numeroși latini. Ea va fi și cauza masacrului împotriva latinilor de la Constantinopol din anul 1182, urmat de răspunsul similar al normanzilor sicilieni din 1185 împotriva Tesalonicului. Nu trebuie uitat nici anul 1190, când în timpul desfășurării cruciadei a III-a, Frederic Barbarosa va fi pe punctul de a ataca Constantinopolul. Intenția sa se va materializa în 1204, când cruciada a IV-a deviază de la scopul ei, acela de a recuceri Egiptul, spre interese politice și economice. Prin cucerirea Constantinopolului se pun bazele unui Imperiu latin pe teritoriul Bizanțului, recucerirea făcându-se ulterior din două puncte de rezistență grecești: Epirul și Imperiul de la Niceea, acesta din urmă recuperând Constantinopolul în 1261. Toate acestea au adus Bizanțul în situația de a avea acum de luptat împotriva a doi adversari: turcii și latinii.

Prezentarea pe scurt a relațiilor latino-bizantine din secolele XI-XIII ni s-a părut necesară pentru a înțelege mai bine în ce sens vor evolua, tot acum, raporturile Imperiului de la Constantinopol cu adversarii tradiționali, musulmanii. Aici trebuie precizat că lucrurile se condiționează unele pe altele: fără a mărturisi cel puțin până în sec. al XV-lea, Bizanțul, acest al treilea partener în istoria cruciadelor, va înțelege în chip progresiv că pericolul cel mai presant venea din Vest. Acest pericol era triplu: *politic,* pentru că se manifestase prin mai multe agresiuni militare, care culminaseră cu cele petrecute în 1204; *economic,* deoarece prezența latină făcuse din cel mai puternic Imperiu mediteranean un fel Chină, din care „diavolii străini" rețineau toate resursele; și, în sfârșit, *religios* și *cultural*, pentru că în ciuda barbariei manifestate în cursul asaltului

din 1204 asupra unuia dintre cele mai importante oraşe creştine de către alţi „fraţi" creştini, subzista un sentiment încă puternic, atât în Orient, cât şi în Occident, de apartenenţă la o „comunitate de creştini" (*comunitas christianorum*) care avea un adversar comun: lumea musulmană. Din secolul al XI-lea şi până în secolul al XV-lea, Bizanţul şi Roma vor căuta fără întrerupere să reconstituie această comunitate, chiar dacă jocul va fi din ce în ce mai puţin egalitar, Occidentul fiind tot mai puternic faţă de un Imperiu slăbit. În acest joc, musulmanii vor avea un rol involuntar, dar esenţial.

După stabilirea frontierelor islamo-bizantine de către Alexios I în secolele XI şi XII şi după slăbirea prin tot felul de lupte interne a sultanatului de Rum, latinii utilizează din ce în ce mai mult argumentul ajutorului pe care l-ar putea acorda Bizanţului în combaterea musulmanilor. Motivaţiile invocate nu vor avea succesul scontat, deoarece Bizanţul obţinuse în vremea lui Ioan al II-lea (1118-1143) mai multe succese, transformându-l acum într-un posibil arbitru între diverşii protagonişti ai luptei pentru putere din cadrul sultanatului de Rum. Din acest moment, latinii îi bănuiesc pe bizantini a fi complici cu musulmanii, argument întrebuinţat deja de normandul Bohemond la începutul secolului al XII-lea. De asemenea, Frederic Barbarosa constatase în cursul cruciadei a III-a că bizantinii se aliaseră cu ayubizii.[1]

Pentru a înţelege o asemenea atitudine, latinii au sesizat faptul că, din cauza lor, bizantinii au abandonat progresiv imaginea unei lumi în care singurele frontiere erau cele în care se confruntau creştinii cu musulmanii. Obsesia „latinului rău intenţionat" atinge paroxismul în sec. al XII-lea, când se confirmă ideea că bizantinii se puteau înţelege mai bine cu musulmanii, care aveau calităţi umane uneori superioare creştinilor. În plus, timpul învăţase elita civilă şi religioasă de la Bizanţ că Imperiul lor şi cel islamic aveau o serie de interese comune de natură istorică, politică şi chiar culturală, această interpretare simplistă şi veche de mai bine de un secol fiind confirmată de războaiele sfinte occidentale: simple expediţii militare care vizau atât creştinii ortodocşi, cât şi pe vecinii lor musulmani. În plus, tratamentul atribuit ortodocşilor de către occiden-

[1] Fondată de Saladin, dinastia ayubizilor va domina Siria şi Egiptul între 1174 şi 1260.

tali fusese mult mai brutal decât al musulmanilor. Cu toate acestea, ataşamentul la vechea *comunitas christianorum*, făcea pe mulţi la sfârşitul secolului al XIV-lea să se abţină de la afirmaţia că ar prefera dominaţia musulmană celei latine. Se discuta tot mai mult despre o eventuală unire a Bisericilor, musulmanii fiind în acest context un pericol de moarte. La rândul lor, occidentalii nu înţelegeau, la sfârşitul secolului al XIII-lea, de ce suveranii bizantini nu vedeau în musulmani un pericol prioritar. Mihail al VIII-lea realizase o triplă alianţă plină de ambiţii: mai întâi, cu sultanatul de Rum, frânat de Laskarizi şi neutralizat ulterior de invazia mongolă, apoi cu mamelucii din Egipt şi cu mongolii islamizaţi ai hanatului Hoardei de Aur, deveniţi stăpâni pe coastele Mării Negre. Alianţa urmărea să opună un front comun ofensivei occidentale, vârful ei de lance fiind regele francez al Neapolului Carol de Anjou, dornic să recupereze cât mai rapid Imperiul Oriental din care latinii fuseseră eliminaţi. Pentru dezamorsarea acestor planuri şi nu din teamă faţă de musulmani, Mihail al VIII-lea consimte în 1274, la Lyon, la recunoaşterea autorităţii papale şi a dogmei romane, fapt care va declanşa la Bizanţ, în mod firesc, revolta antiunionistă majoritară.

Cu toate acestea, ajutorul latin redevine actual în secolul al XIII-lea, când turcii din Anatolia, scăpaţi de vechiul cadru al sultanatului de Rum şi mai ales de tutela mongolă, pornesc din nou la cucerirea Imperiului creştin. Ei vor avea în frunte o multitudine de emirate, cel mai modest fiind, în aparenţă, cel al lui Osman, implantat însă în Bitinia, deci la limita teritoriului bizantin. Împotriva acestei noi tornade, împăratul Andronic II nu găseşte în Occident decât mercenari (almugavarii), folosiţi până atunci de regii de Aragon în Sicilia, dar care, rămaşi fără serviciu, se pun acum în slujba bazileului. Ei îi vor respinge temporar pe turci, dar pentru că nu au fost plătiţi la timp se vor revolta şi vor devasta Tracia, Macedonia, Tesalia, ajungând să cucerească chiar Atena şi să creeze un ducat catalan care va dura până în 1388. Bizanţul se găsea astfel încă o dată singur în faţa sultanilor Osman (†1324) şi Orkhan, care, înainte de 1350, eliminaseră prezenţa bizantină din provinciile Asiei: Bursa în 1326, Niceea în 1331, iar Nicomidia în 1377, în ciuda unei ultime tentative de contraofensivă a lui Andronic III, în 1329.

Acest dezastru nu va schimba atitudinea Bizanţului faţă de musulmani, ei vor continua, în ciuda luptelor din Asia Mică, să recru-

teze mercenari din rândul turcilor, care vor cunoaşte astfel provinciile europene încă de la începutul secolului al XIV-lea. Intervenţia occidentală se va justifica printr-o serie de evenimente care vor avea loc în prima jumătate a sec. al XIV-lea: cuceririle sârbilor conduşi de Ştefan Duşan (1331-1355), care au împins Imperiul slav până la Corint şi Marea Adriatică, şi războaiele civile care au traversat Bizanţul între anii 1322 şi 1328, 1341 şi 1354. Situaţia era agravată şi de dezastrul suferit de ortodocşi la râul Mariţa, în 1371, şi Kosovo, în 1389. Era clar că pentru a înfrânge ofensiva otomană era nevoie de o mobilizare generală a tuturor creştinilor. Din păcate, ajutorul occidental era condiţionat de acceptarea de către ortodocşi a primatului Romei şi a integralităţii dogmei romane. Acest şantaj venea oarecum în contratimp deoarece în secolele XIII şi XIV, din punct de vedere cultural, asistăm la o întoarcere la izvoarele elenistice şi creştine cărora ortodoxia le datora identitatea: şantajului roman, Bizanţul îi putea opune extraordinarul patrimoniu intelectual, dar mai ales mistica deşertului, isihasmul. Ioan al VI-lea Cantacuzino, care oficializează isihasmul în 1351, credea chiar că oraşul Constantinopol mai putea fi salvat cu ajutorul turcilor, prin intermediul prietenului său, emirul de Aydin, Umur[1]. Toate evenimentele iau o turnură violentă, mai ales în vremea lui Baiazid I (1389-1402) care asediază Constantinopolul timp de 2 ani (1397-1399), sub Murad II (1421-1451), lui Mahomed al II-lea Fathi (Cuceritorul) rămânându-i numai să-l cucerească în 1453. În faţa acestei situaţii, antiunioniştii nu puteau decât să accepte intervenţia mareşalului Boucicaut, care ridică asediul asupra Constantinopolului, şi a latinilor participanţi la apărarea oraşului, între 1451 şi 1453. Înainte de victoria turcilor, o parte a elitei intelectuale părăsise capitala şi se refugiase în Occident, pentru cei rămaşi turcocraţia (dominaţia turcă) nefiind primită cu entuziasm, dar ea garanta cel puţin păstrarea unei culturi, dar mai ales a unei religii, care de un mileniu formau un corp comun cu societatea bizantină.

Aceste contacte dintre musulmani şi creştinii bizantini vom încerca să le descifrăm, ţinând seama bineînţeles şi de textele care ne-au rămas din această perioadă. Obiectiv ambiţios, care îşi pro-

[1] Paul Lemerle, *L' Emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur la « Geste » d'Humur Pacha,* Paris, 1957.

pune să arate că apartenența la o comunitate sau alta nu atrage automat o ură naturală, inexplicabilă. De felul în care interpretăm şi trăim propria noastră credință depinde înțelegerea celorlalți, mai ales atunci când este vorba de o coexistență impusă de anumite condiții geopolitice. Interesant va fi să vedem cum s-a ajuns la o judecată negativă despre celălalt frate creştin, latinul, antrenând la Bizanț o compație cu musulmanii, considerați în sec al XV-lea ultima soluție în păstrarea unei culturi şi a unei credințe.

1.2 Spațiul arab

Arabia se află situată între Golful Persic, Oceanul Indian şi Marea Roşie, care prelungeşte la Nord-Est valea Iordanului. Peninsula Arabiei, traversată prin mijloc de tropicul Cancerului, este un imens deşert de aproape 3.000.000 km^2, ataşat din punct de vedere geologic Africii. Platforma arabică accidentată la Est, de-a lungul Golfului Oman, printr-un lanț muntos, are în partea de sud-vest, deasupra Mării Roşii, un masiv de granit şi lavă care ajunge la cca. 3.000 de m în extremitatea sudică. Prin altitudinea ei această regiune purta în antichitate numele de „Arabia binecuvântată" Restul Peninsulei este deşert de nisip şi roci, seceta aproape totală se adaugă frigului deosebit de puternic timp de două luni de iarnă şi căldurii toride în restul anului. Această regiune oarecum inospitalieră a fost locuită de o populație de limbă arabă din secolul al IX-lea î.Hr. Aceasta era în marea ei majoritate nomadă, organizată în triburi, adesea ostile, dar care au ajuns să se organizeze într-o entitate durabilă. Cu toate acestea, religia islamică, născută în secolul al VI-lea în mijlocul Arabiei, a constituit un ferment important în determinarea destinului popoarelor arabe.

În ceea ce priveşte apariția etniei arabe, adică a populației care vorbea limba arabă, este greu de precizat când a apărut. Începând cu secolul al IX-lea î.Hr., textele acadiene şi ebraice plasează în regiunea deşertului siro-mesopotamian şi în nord-vestul Arabiei o populație ce purta numele în acadiană de *aribi, arabu, arubu*, iar în ebraică de *arab*. Menționile indiscutabile despre arabi parvin din

jurul anului 853 î.Hr.: la această dată în Siria, regele Salmanasar al III-lea învinsese după spusele sale, trupele coalizate ale regilor Damascului, Israelului, Amonului şi Ciliciei. La rândul lor, analele asiriene amintesc de luptele monarhilor asirieni cu arabii, iar textele ebraice descriu pe arabii din nord ca fiind cei care se ocupau cu creşterea animalelor. Supremaţiei culturale şi hegemoniei parţiale exercitate de statele asiro-babiloniene asupra arabilor i-au succedat Imperiul persan. Pe la 481, armata lui Xerxes avea în componenţa ei şi arabi.

Zona sud arabică, fertilă şi cultivabilă, a fost populată la o dată necunoscută de o populaţie care vorbea dialecte semitice din grupul numit sud-arabic. Ei i-au asimilat pe indigeni şi au întreprins lucrări ample de irigaţii pentru dezvoltarea agriculturii. Un text ebraic din secolul al IX-lea î.Hr. ne vorbeşte de regina Saba, care i-a făcut o vizită lui Solomon. Populaţia Sabei, ca şi populaţia din nordul Arabiei, a trimis la un moment dat regilor Asiriei, cămile şi tot felul de plante aromate (715-685). Cartea profetului Iezechiel ne aminteşte de negustorii din Saba care vindeau la Tyr aromate, pietre preţioase şi aur. Exista deci un Stat la Saba încă din secolul al VIII-lea î.Hr., iar în secolul al V-lea î.Hr. colonii sabene s-au stabilit în Etiopia. Colonii sud-arabici ai Etiopiei au format State, care începând cu secolul al III-lea d.Hr. au creat un fel de cap de pod pe coasta arabă a Mării Roşii, intervenind uneori chiar în luptele dinastiilor sud-arabe. În acea vreme o regiune a luat numele de Abisinia.

Locuitorii Arabiei de Sud trăiau din agricultură; un sistem de terase era folosit pe pantele muntoase, iar tehnica barajelor le-a permis irigarea terenurilor din apropierea deşertului. Comerţului cu aromate i s-a adăugat tranzitul cu produse preţioase din India şi Africa Orientală, vândute în zona mediteraneană şi invers. Sud-arabicii obţineau mari profituri de pe urma acestui trafic. Structura acestei societăţi sedentare era de tip tribal. Statele care se constituiau erau dominate de un trib, iar în fiecare din triburi exista o ierarhie. Suveranii şi înalţii funcţionari proveneau din rândul proprietarilor funciari. Descoperirile arheologice din sudul Arabiei evidenţiază bogăţia şi luxul popoarelor care trăiau în această zonă. În privinţa zeităţilor cinstite de ei, acestea erau: Athtar, care personifica planeta Venus, şi marile zeităţi lunare.

În restul Peninsulei, condițiile de viață erau total diferite. Beduinii se ocupau în bună parte cu creșterea dromaderilor, caprelor, oilor sau chiar a cailor. Viața lor era săracă, hrana adesea insuficientă, iar bunurile materiale limitate. De aceea, uneori ei atacau caravanele care treceau prin zona lor. Societatea beduinilor era fragmentată de multiple societăți economice numite clanuri sau sub-triburi. Adesea un trib se putea impune în fața altuia, dar pentru o scurtă durată de timp. Din punct de vedere religios, erau politeiști: peste tot existau spirite nevăzute care luau forme animale. Cei morți supraviețuiau unei existențe fantomatice, iar unii copaci sau pietre cu forme curioase erau sediul spiritelor și divinităților. Existau și divinități ale cerului, identificate cu astrele. Peste tot era invocat Allah (dumnezeu, divinitate), personificarea cea mai înaltă a lumii divine, creatorul universului și păzitorul credinței. Existau multe sanctuare în deșert, iar valoarea supremă a acestui spațiu era *morouwa* (virilitatea), bazată pe solidaritatea necesară unui grup, comportând generozitate, ospitalitate, fidelitate, centrate pe conceptul de onoare. Era vorba de un fel de „umanism tribal", în care omul integrat unui grup nu era limitat decât de vicisitudinile destinului (*dahr*).

Cei care trăiau în zonele cultivabile (oaze) ale deșertului erau sub dominația culturală și adesea politică a beduinilor. În regiunile de sud și de est ale Mării Moarte, triburile arabe au cucerit și asimilat vechea populație a Edomului (sec. VI î.Hr.). Ei au format la un moment dat chiar un regat a cărui capitală era numită de greci, Petra. Această populație era aliata Romei, iar împăratul Traian, în anul 106 d.Hr., a anexat-o, formând în zonă Provincia Arabia. În momentele în care statele sedentare erau slăbite, ele formau mici state arabe, adesea efemere: Palmira, oraș arab format din comercianți bogați, fondat în secolul al III-lea, dar cu o existență de scurtă durată. Arabii din Siria au ajuns uneori chiar și în funcții importante ale Imperiului Roman.

În momentul în care scena politică a fost dominată de lupta dintre romani și persanii sasanizi, Arabia a avut de suportat o transformare deosebit de importantă. Această schimbare s-a simțit pe plan religios, prin pătrunderea creștinismului monofizit moderat legat de Bizanț, a creștinismului nestorian și a iudaismului protejat de preși. Evreii au reușit chiar să impună în secolul al IV-lea d.Hr. în

zona de sud a Peninsulei un rege arab, convertit la iudaism. În jurul anului 510, un rege adept al iudaismului militant ajunge la putere şi îi persecută pe creştini. La rândul său, Bizanţul contraatacă prin intermediul Imperiului creştin al Etiopiei. În urma unei revolte, la putere ajunge un sclav pe nume Abraha, apărător al creştinismului, dar care oscila între cele două puteri. Apropierea sa de Bizanţ şi Etiopia a declanşat o contraofensivă persană, astfel încât pe la anul 600 d.Hr. armata persană a devenit stăpână în zona Yemenului. În această perioadă au prosperat mult unele centre comerciale, precum Mecca, a cărei economie monetară exercita o influenţă dizolvantă asupra structurilor tribale şi a valorilor tradiţionale.

Mecca (în arabă, Makka) era un centru comercial important stabilit în jurul unui sanctuar binecunoscut. Cetatea era locuită de tribul Qorayş, care se ocupa cu traficul caravanelor. Un membru al acestui trib, pe nume Mahomed ibn'Abdallah, pe scurt Mahomed (născut pe la 570), orfan, sărac, devenit agent comercial al unei femei (Kadija) deosebit de bogate cu care s-a şi căsătorit, era în căutarea unei noi vieţi religioase. În jurul anului 610, el a avut primele revelaţii şi predica că Allah era atotputernic, că era singurul Dumnezeu şi că supuşii săi trebuie să fie pregătiţi pentru marea judecată. Noua grupare care număra la vremea aceea câţiva locuitori ai Meccăi, a fost încă de la început persecutată. În 622, profetul împreună cu adepţii săi au găsit refugiu în oaza de la Medina sau Yatrib. Mahomed a fost primit aici de cele două triburi păgâne şi de alte trei grupări iudaice, divizate de luptele interne, ca un fel de arbitru inspirat al Cerului. La Medina, comunitatea lui Mahomed a sporit ca număr, iar credincioşii săi se numeau *moslim*, *musulmani*, adică supuşi lui Allah. Grupul a căpătat în mod progresiv caracterul unui Stat teocratic, iar o reţea de pacte a favorizat consolidarea legăturilor cu triburile arabe. Pentru trecerea la noua religie era nevoie de o convertire superficială, iar triburile aliate plăteau taxă legală numită *zakat* (pentru cei care rămâneau creştini sau iudei, exista o altă taxă). Triburile aliate se angajau, de asemenea, să nu atace alte grupări musulmane şi să participe la războaiele împotriva non-musulmanilor. După ce Mecca a capitulat în 630, pacea islamică s-a instaurat peste întreaga Peninsulă. În jurul anului 629, Mahomed a organizat o serie de expediţii care vizau frontierele Imperiului Bizantin, numai că profetul a murit în anul 632.

Moartea lui Mahomed priva tânăra comunitate musulmană nu numai de şeful său religios, dar şi de un conducător politic ale cărui prestigiu şi autoritate permiseseră creearea unei unităţi ce risca în noile condiţii să dispară. În realitate, profetul nu prevăzuse nimic pentru succesiunea sa, iar fiecare clan încerca să-şi impună un candidat, în timp ce unele triburi făceau secesiune, recăpătându-şi completa independenţă. Dualitatea rolului lui Mahomed, profet şi şef politic, făcea deosebit de delicată succesiunea sa. Asistăm la opoziţia dintre locuitorii Medinei, care revendicau onoarea de a aparţine oraşului ales drept reşedinţă de către profet, şi cei ai Meccăi concetăţenii lui Mahomed. În sfârşit, unii beduini, care se aliaseră lui Mahomed pentru că acesta reprezenta forţa şi autoritatea, dar care suportau cu greu unele restricţii, abandonau islamul pentru a-i urma pe falşii profeţi sau pentru a-şi relua vechile obiceiuri.

Până la urmă, a fost încheiat un acord între primii săi adepţi, iar Abu Bakr a devenit primul calif.[1] El trebuia să ghideze comunitatea, să se îngrijească de aplicarea diferitelor prescripţii ale legii sacre – *şaria,* transmisă de Mahomed, dar care nu trebuia completată. Revelaţia era închisă, Medina rămânea un loc privilegiat, în care se aflau cei care auziseră Coranul şi care îl păstrau în memorie.

Anii care au urmat morţii lui Mahomed au reprezentat şi perioada expansiunii arabe în Orientul Apropiat, fără a putea considera acest fenomen drept un plan al Profetului. În teritoriile cucerite, arabii au organizat hegemonia lor politică, iar prin intermediul credinţei primii califi au reuşit să menţină unitatea unor provincii deosebit de diverse. Expansiunea în afara Peninsulei Arabice a fost mai întâi opera a patru califi: Abu-Bakr, Omar I, Otman şi Ali, consideraţi de majoritatea musulmanilor ca fiind nişte „ghizi" (*Raşidun*). Damascul a fost cucerit în 635, Ierusalimul a capitulat în 636, Omar I fiind acela care a semnat actul de predare a oraşului şi care a garantat libertatea de cult pentru creştini. Din acest moment, Ierusalimul a devenit alături de Mecca şi Medina al treilea oraş sfânt al Islamului.[2] După cucerirea

[1] Calif, de la „khalîfa Rasûl Allah", „succesor al trimisului lui Allah", asigura conducerea comunităţii.

[2] Conform tradiţiei, Mahomed, în cursul unei călătorii nocturne, ar fi venit la Ierusalim, unde i-a întâlnit pe toţi profeţii biblici, iar apoi s-a urcat la cer în prezenţa lui Dumnezeu.

Alexandriei în 642, au urmat Magrebul în 697, Turkestanul chinezesc în 712 şi Indiile în 710-713. De asemenea, islamul s-a răspândit în Spania, începând cu 711, şi a ajuns până la Pirinei, extinzându-şi influenţa de-a lungul Văii Ronului. Eşecul de la Poitiers din 732 în ciuda unor succese sporadice între secolele III-IX, în Sicilia şi în Italia Meridională, a marcat totuşi sfârşitul expansiunii islamului în Apus.

Cucerirea de noi teritorii nu a însemnat în mod obligatoriu o arabizare şi o islamizare sistematică a populaţiei, ci o organizare a veniturilor şi a cheltuielilor. Fiecare provincie îşi păstra propriile caracteristici şi tradiţii.

1.3 Posibile surse privind raporturile dintre bizantini şi musulmani în secolele VII-XV

Pentru studierea temei propuse, documentaţia este foarte bogată, dar adesea lipsită de coerenţă. Ne confruntăm cu absenţa aproape totală a documentelor de arhivă, singurele utilizabile fiind papirusurile egiptene din secolele VII-VIII. Pentru secolele X-XI avem documentele publice şi particulare din mănăstirile bizantine, îndeosebi de la Muntele Athos.

Izvoare orientale

Cronicile armene prezintă un interes deosebit prin vechimea lor:

Cronica episcopului Sebeos, alcătuită pe la anul 670, contemporană cu începutul cuceririlor arabe.

Cronica lui Şevond, alcătuită în secolul al VIII-lea, bogată în informaţii privind relaţiile armeano-musulmane.

Cronica Katolicosului Ioan din secolul al X-lea.

Istoria lui Matei de Edessa, cu unele stângăcii, rămâne totuşi o sursă foarte importantă pentru studierea creştinilor din Orient situaţi între un islam tolerant şi posibilitatea recuceririi creştine ortodoxe.

Surse siriace

Monofizite şi nestoriene, aceste surse pot fi împărţite în două categorii:

1. Cronici anonime nestoriene şi *Cronicum maroniticum*, destul de seci, dar care dau adesea informaţii pe care nu le putem găsi în alte locuri.

2. Cronica patriarhului monofizit Dionisie, alcătuită la mijlocul secolului al IX-lea, de neînlocuit pentru studierea persecuţiilor fiscale musulmane.

Acestor texte le mai putem adăuga şi texte creştine arabe, cum ar fi: *Cronica lui Agapie* şi cea a lui *Yahia al Antiohiei*, cea din urmă fiind foarte importantă pentru istoria recuceririi bizantine din secolul al X-lea.

Surse egiptene

Cronica lui Ioan de Nikius, alcătuită în coptă la sfârşitul secolului al VII-lea, un text esenţial pentru istoria implantării arabe în Egipt. Trebuie însă citită cu precauţie deoarece textul ne-a parvenit destul de târziu în secolul al XVII-lea într-o versiune în etiopiană.

Istoria patriarhilor copţi din Alexandria, o serie de biografii ale unor ierarhi în care trebuie ales între cele care ne-au parvenit sub o formă originală şi cele care au fost retuşate de Sawirus Ibn-Muqaffa, un compilator din secolul al XI-lea, care le-a tradus în arabă.

Cronica patriarhilor ortodocşi, redactată în secolul al X-lea de unul dintre ei, pe nume Eutihie.

Surse bizantine

În această categorie, unele surse sunt de ordin istoric, posterioare cuceririi arabe. Cele mai datează sunt din secolul al IX-lea şi aparţin lui Teofan Mărturisitorul şi lui Gheorghe Monahul. După cum le indică şi numele autorilor, acestea sunt cronici monastice, bogate în evenimente, dar mai ales importante pentru studiul viziunii pe care o aveau creştinii asupra islamului. Acestor texte din secolul al IX-lea adăugăm seria de cronci din secolul al XII-lea.

Aproape toate provin din textul a cărui versiune originală s-a pierdut, *Cronica lui Simeon Magistru*; avem aici *Istoriile* lui Gheorghe Monahul, continuate de Leon Gramaticianul, amândoi continuatori ai lui Teofan.

Pentru epoca lui Vasile I notăm biografia marelui împărat alcătuită de nepotul său, Constantin al VII-lea Porfirogenetul, care, în ciuda caracterului laudativ, are o valoare deosebită prin utilizarea a numeroase documente oficiale.

În secolul al IX-lea apar primele tratate bizantine de polemică şi apologetică împotriva islamului: Nichita din Bizanţ, pe la 850, care precede sub o formă stereotipă lucrarea *Thesaurus* a lui Nichita Coniates de la sfârşitul secolului al XII-lea. Aceste texte sunt de primă mână în ceea ce priveşte studiul mentalităţii creştine ortodoxe cu privire la islam. Acestor lucrări li se adaugă tratatele teoretice care sunt militare: *Tactica* lui Leon al VI-lea şi *Tratatul despre războiul de ambuscadă*, pentru secolul al X-lea, *Strategikon* al lui Kekavmenos, pentru secolul al XI-lea; geografice şi diplomatice, *De administrando Imperio* a lui Constantin Porfirogenetul; administrative şi rituale: *Cartea Ceremoniilor* a aceluiaşi Constantin Porfirogenetul. Pentru secolul al X-lea importantă este relatarea preotului Ioan Kameniates din Tesalonic, martor ocular al cuceririi acestui oraş de către arabi în 904.

Recucerirea bizantină este prezentată de Nikifor Focas şi de Leon Diaconul. Pentru secolul al X-lea şi secolul al XI-lea avem *Cronica lui Skylitzes*, multă vreme utilizată sub forma ei scurtă alcătuită de un compilator pe nume Kedrenos. Chiar şi sub această formă rămâne un text esenţial pentru o perioadă în care cronicari sau istorici, precum Mihail Psellos şi Mihail Attaleiates, nu spun decât puţine lucruri cu privire la lumea musulmană.

Din fericire, perioada clasică bizantină (secolele IX-XI) ne-a lăsat o abundentă corespondenţă, ca cea a *Scrisorilor patriarhului Nicolae Misticul*. Adăugăm aici vieţile de sfinţi, dintre care unele, precum cea a lui *Nil de Rossano* (secolele X-XI), ne dau o serie de amănunte cu privire la relaţiile islamo-bizantine. Nu trebuie uitate acum nici *Actele de la Muntele Athos*, cu informaţii despre contactele puterii şi mănăstirilor cu musulmanii.

Începând cu perioada cruciadelor, Bizanţul ne-a lăsat un impozant ansamblu de texte istorice, care evidenţiază poziţia din ce în ce

mai echivocă a Bizanțului între Occident și lumea musulmană tradițională: este cazul *Alexiadei* Anei Comnena, de la începutul secolului al XII-lea, și al operelor lui Ioan Kinnamos și Nichita Choniates, care ilustrează mai ales domnia lui Manuel Comnenul. Mai sunt o serie de texte bisericești, canonice sau aghiografice, care restituie imaginea unui Bizanț constrâns între latini și musulmani.

Secolele XIV-XV, considerate drept sfârșitul Bizanțului, corespund unei renașteri remarcabile a literelor, perioada rămânând atașată dinastiei Paleologilor. Cu privire la cărțile de istorie, perioada este destul de inegală. Până în anii 1355-1360, avem numeroase tratate de istorie, cum ar fi cele ale lui Nichifor Gregoras, autor, între altele, și ale unei abundente *Corespondențe*, apoi pe Ioan al VI-lea Cantacuzino, de la care ne-au rămas *Discursuri* și *Apologii* despre islam; putem aminti tot acum și pe Manuel al II-lea cu ale sale *Dialoguri cu un pers*. De acum nu mai avem descrieri până la începutul secolului următor, fapt iritant deoarece relațiile turco-bizantine vor căpăta din acest moment sensuri noi, devenind adesea un argument sau un contra-argument pentru partizanii și adversarii uniunii cu Roma.[1] De aceea, unele informații le putem găsi în opere scurte, adesea anonime, mereu animate de pasiuni religioase sau „naționale" Pot fi menționate aici Scrisorile marelui unionist Dimitrios Kydones, mai bogate în conținut decât corespondența împăratului Manuel al II-lea.

Din fericire secolul al XV-lea bizantin și cel post-bizantin sunt ilustrate foarte bine de patru istorici: Dukas, Georgios Sphrantzes, Laonikos Chalkokondylis și Kritobulos Imbros. Citindu-le operele, putem detecta mai ușor originea și progresul unei veritabile „convertiri politice" a Bizanțului, pentru care turcii devin ultima soluție de salvare a ortodoxiei, o eventuală înțelegere cu Roma însemnând o amenințare cu moartea pentru religie și cultură. Această atitudine devine și mai clară după 1453 la polemiștii antilatini ai turcocrației, care vedeau în papă pe Antihrist. La căderea Bizanțului, tradiționaliștii sunt, în mod contrar, partizanii Unirii, precum istoricul Dukas, deoarece rămân atașați vechii instituții imperiale care nu

[1] Th. Ganchou, „Autour de Jean VII, luttes dynastiques, interventions étrangèrs et résistences orthodoxe à Byzances (1373-1409)", în M. Balard, A. Ducellier, *Coloniser au Moyen Age*, Colin, Paris, 1995, pp. 367-385.

putea fi salvată decât printr-o intervenție occidentală, acceptând în schimb supunerea față de Roma. Pentru ortodoxia greco-slavă, musulmanul, după ce a fost dușmanul clasic, adversarul respectabil și aliatul indispensabil, devine salvatorul în așteptarea Providenței care să decidă eliberarea credincioșilor de o dominație dură, dar protectoare a identității lor.

1.4 Schimbări de dominație în secolele VI-VII

Până în secolul al VI-lea, prezența celor două Imperii, cel bizantin și cel sasanid, rivale, dar solidare, a dominat scena politică a Orientului Apropiat. În secolul al VI-lea, existența celor două puteri a fost pusă sub semnul întrebării prin dezvoltarea popoarelor germanice în Occident, a expansiunii slavilor și a creșterii puterii arabe. Imperiul bizantin a rezistat cu prețul unor importante amputări teritoriale, iar în locul Imperiului sasanid a fost instaurată hegemonia arabă în Orientul Apropiat.

Imperiul bizantin era amenințat în secolul al VI-lea din trei direcții: Spania, Italia, recent recucerită de lombarzi, și Balcanii, unde slavii, avarii și bulgarii amenințau chiar existența Imperiului.

În momentul în care războiul dintre bizantini și perși a reînceput, viața lui Mahomed a luat o nouă dimensiune. În jurul anului 610, el a avut prima serie de revelații, acelea cu privire la Dumnezeul transcendent, creatorul omului și al naturii, care la judecata de apoi va răsplăti sau va pedepsi indiferent de apartenența la o anumită familie, trib sau clan. Unicul Dumnezeu l-ar fi ales pe Mahomed pentru a anunța poporul său să se pocăiască și să-l adore. Monoteismul lui Mahomed s-a impus în fața refuzului evreilor de a-l recunoaște ca profet. Evreii și creștinii erau considerați ca fiind niște trădători ai religiei primare, a monoteismului lui Avraam, părintele arabilor prin fiul său Ismail. Ultimul profet, Mahomed urma să restaureze această religie. În aceste condiții, Mecca primește o nouă semnificație: Ierusalimul este exclus, Mecca indicând de acum *qibla*[1] și datoria de *jihad*.[1] Revelația capătă acum un caracter

[1] *Qibla* arăta scopul rugăciunii.

concret şi face din Mahomed un adevărat legislator care putea reglementa o serie de acte publice şi private. Se stabilesc tot acum câteva reguli de viaţă, în care putem regăsi un amestec de tradiţii şi revelaţii profetice, cu propriul comportament a lui Mahomed. Mesajul lui Allah, transmis pe cale orală deoarece constituia o recitare (qur'ân) începea să fie adunat, iar datoriile musulmanilor se precizau: postul din luna de ramadan, rugăciuni zilnice, rugăciunea comună de vineri şi milostenia legală (zakât)[2]. Astfel începea elaborarea şi organizarea islamului.

1.5 Musulmanii în viziunea bizantină

În scrierile bizantine ştiri despre arabo-musulmani avem tocmai în primii ani ai secolului al IX-lea, moment în care călugărul Teofan compune Cronica sa. O explicaţie poate fi găsită în faptul că secolul al VIII-lea bizantin este lipsit de informaţii, istoria internă a Imperiului fiind puţin cunoscută. O altă explicaţie mult mai profundă ar fi: fără a ignora consecinţele reale pe care cuceririle arabe le-au avut asupra Imperiului bizantin şi asupra civilizaţiei sale, prin exagerarea terorii pe care arabii ar fi lăsat-o în urma lor, bizantinii păreau mai puţin marcaţi de pierderea provinciilor orientale, unde erau populaţii eretice şi trădători, decât de acest nou pericol.

Un episod din 778 ne indică clar cum erau consideraţi aceşti „amărâţi de orientali", care-şi meritau pedeapsa. Un unchi de-ai califului abasid Mahdi (775-785), pe nume Isbaali guvernator al oraşului Germaniceea (oraş aflat la frontiera de nord-est a Siriei – astăzi Ma'rasch, devenit frontiera naturală dintre împăraţii bizantini şi abasizi), reuşise să încercuiască trupele imperiale conduse de redutabilul Lachanodrakon, braţul drept al fostului împărat Con-

---

[1] *Jihadul* este efortul depus în încercarea de a găsi calea Domnului, efort care se concretizează în obligaţia colectivă de a converti şi supune pe non-musulmani.

[2] *Zakât* desemna milostenia legală care se referea la toate bunurile musulmanilor; ea avea în vedere în mod concret 10% din veniturile lor. Această milostenie era privită, de asemenea, ca un fel de purificare.

stantin al V-lea. În Cronica sa, Teofan aminteşte despre acest eveniment: „El ar fi ocupat Germaniceea, dacă Isbaali nu l-ar fi oprit pe Lachanodrakon, care s-a retras după ce a capturat pe ereticii iacobiţi întâlniţi în calea sa"[1] Pentru demnitarul bizantin era mult mai important să-i prindă pe eretici decât să lupte împotriva duşmanului. Atitudinea sa poate fi explicată şi prin faptul că, fiind iconoclast, în vremea lui Constantin al V-lea fusese unul dintre cei mai aprigi prigonitori ai călugărilor. Episodul sugerează o caracteristică mentală a unora dintre locuitorii Constantinopolului: pentru ortodox, ereticul era mult mai periculos decât inamicul religios, primul trebuia adus la adevăr, iacobiţii fiind strânşi pentru o eventuală convertire. De respectarea conştiinţei acestor pretinşi creştini nici nu putea fi vorba, ei dând dovadă prin comportamentul lor de multă perfidie la adresa romanilor[2], singurii deţinători ai adevăratei credinţe. De o asemenea atitudine perfidă s-au făcut vinovaţi armenii sau monofiziţii sirieni. Prinţul armean Smpat este menţionat de Teofan printre „trădătorii armeni", care „cu multă îndrăzneală au atacat Romania". Mai mult chiar, în secolul al X-lea, asemenea „trădători armeni nu vor primi nici o recompensă de la împărat, pentru că au dat arabilor cetatea Kamaşon"[3]

Ceea ce tulbura şi mai mult pe bizantini era faptul că şi creştinii ortodocşi puteau trăda Imperiul, din interes sau invidie. În aceste condiţii, ereticii orientali au meritat să fie supuşi musulmanilor, aceasta fiind, de fapt, o manifestare a mâniei divine. Contemporanii bizantini ai cuceririlor arabe vor vedea astfel supunerea falşilor creştini duşmanului musulman, un simplu instrument al unei justiţii divine meritate. În momentul celui de-al doilea val al cuceririlor musulmane, a turcilor seldgiucizi, când vor fi cucerite şi teritorii tradiţional ortodoxe, se va aminti şi despre căderea vechi-

[1] Teofan, *Cronica*, *P.G.* CVIII, col. 909.

[2] Reamintim că prin calitatea lor de supuşi ai *Pars Orientis* a Imperiului Roman, cei pe care îi numim bizantini, s-au considerat a fi mereu locuitori ai Romaniei, ţara romanilor, Romania

[3] Teofan, col. 744, 752 şi 941. Kamaşon sau Kamaşa, era o cetate aparţinând noii provincii bizantine a Mesopotamiei, de la hotarul temei Chaldia, situând episodul înainte de 912, anul ataşării oraşului la Imperiu; cf. Constantin Porfirogenetul, *De administrando Imperio*, L, 116, ed. Moravcsik-Jenkins, p. 238 şi *Commentary,* pp. 189-190.

lor provincii eretice, fapt văzut drept o pedeapsă: „Cu siguranță că mânia divină a provocat mai înainte o asemenea ofensivă, atingând pe ereticii care locuiau în Iberia, Mesopotamia, până în Lykandos şi Melitene sau Armenia, oameni care sunt adepți ai ereziei iudaice a nestorienilor şi acefalilor; de fapt, aceste regiuni sunt în întregime infestate cu această falsă învățătură."[1]

Istoricii bizantini sunt destul de discreți cu privire la cucerirea Orientului Apropiat de către arabi. Cel mai prolix, Teofan, consacră evenimentului numai patru pagini, Skylitzes, împreună cu „adaptatorul său" Kedrenos, fiind şi mai discret în secolul al XI-lea. Dacă ținem cont de numeroasele conflicte care au avut loc în secolele IX-X, între arabi şi bizantini, faptul este destul de frapant. În momentul în care turcii au forțat pentru prima dată frontiera Asiei Mici în secolul al XI-lea, bizantinii au avut sentimentul că numai în acel moment s-a produs o adevărată catastrofă: după erezii, ortodoxia era acum din nou amenințată, păcatele oamenilor fiind singura explicație a invaziilor barbare. Pentru aceasta, cu puțin înainte de înfrângerea bizantină de la Mantzikert din 1071, continuatorul lui Skylitzes consemna: „Un zvon se răspândise în acel moment: turcii au luat cu ajutorul săbiilor cetatea Konai, precum şi biserica arhistrategului (Sfântul Mihail), binecunoscută pentru minunile ei, şi au trecut prin sabie şi au torturat sub diferite forme, transformând locaşul în grajd. Lucru şi mai grav încă... Apele au crescut şi s-au revărsat, cuprinzând pe toți fugarii, înghițindu-i sub pământ. După toate acestea, am fost tare descurajați, deoarece ne-am dat seama că toate acestea erau semne prin care Dumnezeu îşi manifesta mânia. Acum, când pedeapsa i-a atins pe ortodocşi, toți aceia care împărtăşeau credința romanilor nu ştiau ce să mai facă, încotro să se îndrepte; ei credeau că soarta le fusese pecetluită... şi susțineau că numai credința dreaptă nu este de ajuns, ci trebuiau să ducă şi o viața corectă, conformă cu credința declarată, astfel încât atât cel care se înşeală în credință, cât şi cel care ezită în viață, sunt supuşi aceleiaşi pedepse."[2]

Cu siguranță că în acest citat găsim mai multe nuanțe, dar pedeapsa fie că este pentru grave erori dogmatice, fie că este pentru

[1] Skylitzes, *P.G.CXXII,* col. 416.
[2] Continuatorul lui Skylitzes, *P.G.* CXXII, col. 416-417.

absența eticii creștine, rolul musulmanilor rămânea același: un instrument în mâna lui Dumnezeu destinat să-i pedepsească pe creștini. Cu toate acestea, trebuia găsită o explicație pentru ce deținătorii adevărului au fost înfrânți. Subiectul acesta al cuceririi arabe ca pedeapsă divină era clasic la Bizanț; fusese deja invocat pe vremea împăraților iconoclaști, chiar dacă unii dintre ei obținuseră unele victorii, ca în cazul lui Constantin al V-lea. Un astfel de exemplu poate fi Mihail al II-lea (820-829), în timpul căruia „sunt cucerite Creta, Sicilia și insulele Cyclade de către africani și arabi, care au început din cauza păcatelor poporului și necredinței suveranilor, să diminueze teritoriul Imperiului creștin"[1] Contemporanii au văzut în aceste evenimente urmarea greșelii comise de împărat, care și-a concentrat atenția la lupta împotriva rebelului Toma Slavul, neglijând lucrurile importante. Un cronicar al epocii sublinia: „Mihail (...) moare (...) după ce implacabilul război cu Toma și probleme din Creta, precum și atacurile africanilor, trimiși de Dumnezeu pentru răutatea suveranului au produs multă pagubă".[2] Ne putem reaminti aici un detaliu: cauza atacurilor musulmane trebuia căutată nu numai în răutatea dușmanului, ci și în greșelile creștinilor și ale suveranilor lor, care au obligat pe Dumnezeu să lanseze la atac islamul.

În secolul al XI-lea argumentul nu mai era atât de valabil, deoarece erezia dispăruse practic din Imperiu. Acum bizantinii se vor retrage în spatele unor argumente și mai vagi: Kekavmenos afirmă că necredincioșii au triumfat pe moment datorită planurilor nebănuite ale lui Dumnezeu. „Dacă, spunea el, oamenii răi și neglijenți în practicarea religiei lor reușesc în viață, nu trebuie să ne mire. Evreii, ereticii, toți cei care nu au aceeași învățătură și nu își pun nădejdea în Domnul nostru Iisus Hristos, adevăratul Dumnezeu, trăiesc bine, conduc popoare și se bucură de binefacerile lui Dumnezeu, fără ca noi să invidiem prosperitatea lor. De fapt, bunătatea Sa guvernează Universul în virtutea unor legi cunoscute numai de El".[3]

Astfel bizantinii vor găsi o explicație a pierderilor suferite de creștini în fața islamului: în aceiași termeni ei vor explica și înfrângerile care vor urma cu turcii seldgiucizi și otomani, până la cuceri-

[1] Leon Gramaticianul, *P.G.* CVIII, col. 1044.

[2] Continuatorul lui Teofan, *P.G.* CIX, col. 97.

[3] Kekavmenos, *Conseils et Récits, Stratégikon*, ed. Wassilievsky-Jernstedt, Amsterdam, 1965, pp. 38-39.

rea Constatinopolului. În afara ororilor comise în timpul războaielor arabo-bizantine, trebuie să facem mereu referire la această viziune supranaturală asupra „misiunii" musulmane pentru a înțelege adevărata natură a terorii resimțite de greci la apropierea arabilor, apoi a turcilor: un amestec de teamă și un sentiment de culpabilitate.

1.6 Amenințarea arabă

Anunțul unui atac arab aducea întotdeauna teamă, așa cum s-a întâmplat și în timpul teribilului asediu al Tesalonicului din 904, de către renegatul Leon din Tripoli. De la acest eveniment ne-a rămas și prima descriere care restituie punct cu punct scenariul unui atac musulman asupra unei comunități creștine. Ea aparține preotului Ioan Kameniates, martor ocular al evenimentului: „Zvonuri tot mai dese și mai înfricoșătoare ne ajungeau la urechi. Se spunea că barbarii erau foarte aproape și nimeni nu-i putea opri, deoarece ocupaseră majoritatea insulelor."[1] După aceasta, urma fuga populației, începând cu cei care locuiau în orașele maritime, cei mai expuși flotei musulmane, „deoarece nu puteau să facă față atacului și numeroasei ofensive a armatei lor". Se instalau apoi momentele de panică: „corăbiile arabe, consemnează cronicarul, erau în număr de 54, având la bordul lor o masă de furioși, ismaieliți locuitori ai Siriei, etiopieni care trăiau la granițele Egiptului, toți avizi de sânge și feroce precum fiarele sălbatice, bine pregătiți în arta masacrului și ale căror săbii erau deja antrenate în acțiuni de piraterie"[2]. De acum panica își va spune cuvântul: existau multe zvonuri, a căror autenticitate nu mai era verificată, fiecare căuta să părăsească cu orice preț orașul, crezând că este mai bine să locuiești undeva în munți cu fiarele sălbatice, decât să fi torturat de barbari.

Înfricoșați de situație erau și călugării, care ajungeau uneori să se retragă în cetăți sau orașe fortificate. Musulmanii nu ezitau să atace și mănăstirile. Astfel, călugărul Nil de Rossano ne spune că atunci când mănăstirea sa a fost atacată, iar norul de praf al dușma-

[1] Ioan Kameniates, *Despre cucerirea Tesalonicului*, *P.G.* CIX, col. 549.
[2] *Ibidem.*

nului urcase până la ea, „a decis să se retragă pentru a scăpa răutății și pentru a nu ispiti puterea lui Dumnezeu".[1] Cu excepția extremei prudențe a călugărilor, nu trebuie uitată atmosfera de insecuritate care domina provincia Calabria, unde oricând exista riscul unui atac musulman, venit din Sicilia sau Africa, determinând populația să se ascundă. Teroarea călugărilor din Calabria, resimțită de aceștia în secolul al X-lea în fața arabilor, este consemnată 100 de ani mai târziu de un călugăr, Hristodulos (va ajunge chiar egumenul mănăstirii Patmos), de data aceasta în fața turcilor. Este imaginea unei lumi apocaliptice care-i înfățișa pe musulmani drept „pedeapsa lui Dumnezeu". Ei sunt numiți de Hristodulos „sabia lui Dumnezeu care lovește neîncetat, care nu se odihnește și nu intră în teacă (...) iată destinul neamului acestei țări, plină de sânge, de răni și de prizonieri" (...) Acestea sunt cuvintele profetice pe care Domnul le-a rostit împotriva păcatelor lui Israel prin gura lui Ieremia, David și Moise. Dar ce așteptăm noi prin sabie, spadă, arc, săgeți otrăvite sau foc distrugător? Mâna perșilor, ferocitatea turcilor au distrus Orientul. Acest popor fără lege distruge orașe și sate, acest popor care lovește în locuitorii tuturor țărilor, unii după alții, în timp ce mulțimea păcatelor noastre încurajează reușita barbarilor, ne interzic să ne găsim liniștea chiar și în munți: căci nu există loc care să nu fi fost descoperit de cei fără Dumnezeu."[2]

Fie că era vorba de arabi sau de turci, pedeapsa lui Dumnezeu nu putea fi înlăturată cu ajutorul armelor umane. Era nevoie și de multe rugăciuni. Astfel, în vremea atacurilor dure ale conducătorilor musulmani din Alep sau ale Hamdanizilor, în secolul al X-lea, Simeon Magistrul, scria călugărilor din Olimpul Bitiniei, sau celor din Athos: „în fața pericolului care bate la ușă cerem ajutorul lui Dumnezeu pentru armatele noastre care se pregătesc de luptă, dar vă invităm să îndreptați evlavia către Dumnezeu, mâinile voastre sfinte cu mai multă forță spre rugăciune pentru a nu abandona poporul Său, să nu permită ateilor, din cauza păcatelor noastre, să necinstească numele Său cel Sfânt, și să-și amintească de milostivirea Sa veșnică".[3]

---

[1] *Viața lui Nil Rossano*, *P.G.* CXX, col. 64.

[2] Sfântul Hristodulos, *Typikonul mănăstirii Sf. Ioan din Patmos*, Miklosich-Muller, t. VI, pp. 61-62. Textul a fost reluat în testamentul egumenului Teoktistos, în septembrie 1157.

[3] Simeon Magistrul, „Scrisoarea 83", în J. Darrouzés, *Epistolaires byzantines du Xe siècle*, pp. 146-147.

Un alt exemplu, indirect, al acestei terori care domina lumea bizantină, era sentimentul de uşurare pe care îl aveau creştinii atunci când pericolul era înlăturat. Astfel, când arabii au ridicat asediul Constantinopolului în 717, fapt datorat unei adevărate minuni a Domnului Hristos, evenimentul este sărbătorit prin „aplauze la vederea duşmanului Ismail încovoiat la pământ", avansând totodată într-o adevărată diatribă împotriva musulmanilor învinşi. „Ce zici tu acum, blestemat Ismail? Hristos are puterea de a salva, El are totul în mână ca Dumnezeu şi Stăpân; El este Cel care dă forţă şi putere în luptă."[1]

Această teamă se explică dacă este să ne gândim la faptul că musulmanii nu erau nişte adversari obişnuiţi: ei nu reprezentau în acea vreme o armată organizată în slujba unui Stat, aşa cum erau bizantinii sau cum erau adversarii lor tradiţionali, perşii. Barbarii din secolele IV-VII nu răspândiseră o teroare comparabilă cu cea a arabilor. Aceştia din urmă formau o adevărată elită, elita unui întreg popor, crescut în spiritul războiului, care lasă cultivarea pământului celor săraci, „împinşi de dorinţa de câştig şi de pârjolire".[2] La această atitudine extremă, musulmanii erau împinşi de unele superstiţii ieşite din credinţa lor.[3] Bizantinii repetau la nesfârşit că islamul considera uciderea de creştini drept o garanţie a fericirii veşnice, o idee greşită a doctrinei musulmane, dar care prin forţa repetiţiei devenise o mentalitate comună: „între alte baliverne, spunea Constantin Porfirogenetul cu privire la Mahomed, o întâlnim şi pe aceea conform căreia cel care ucide un duşman sau este omorât, va intra în paradis" [4] De aici vedem cum creştinii bizantini erau bine informaţi cu privire la adversarii lor musulmani: pentru ei regula era să nu creadă în aparenţe, în asigurări, deoarece acestea puteau ascunde anumite planuri premeditate. Ideea că s-ar putea trage un avantaj material de pe urma ororilor comise împotriva creştinilor

[1] Teodosios Gramaticianul, în Sp. Lambros, „Le deuxième siège de Constantinople par les arabes et Théodosios Grammatikos", *Historika Meletemata,* Atena, 1884, pp. 129-132.

[2] Leon al VI-lea, *Taktika*, *P.G.* CVII, col. 952 şi 980.

[3] Ibidem, col. 952.

[4] Constantin Porfirogenetul, *De administrando Imperio*, capitolul 14, ed. Moravcsik-Jenkins, p. 78.

ortodocşi, este contrazisă de Nichita de la Bizanţ în secolul al IX-lea. Punctul său de plecare este, în mod evident, Profetul: „încurajaţi şi înarmaţi, barbarii, prin toate mijloacele, se acoperă de sângele creştinilor", dar pentru prima oară la Bizanţ, el citează un text din Coran: „Iată ce scrii tu: sunt omoruri legitime, iar altele ilegitime. Este ilegitim şi, prin aceasta, interzis de Dumnezeu, a omorî un credincios al propriei sale mişcări. Dar este legal să omori pe cel care crede că Dumnezeu are un asociat şi inventează că îi este egal în putere (...) Spunând asemenea lucruri, tu te vei arăta incult şi ignorant: nu înţelegi că orice ucidere, indiferent de cauze este ceva abominabil, este ceva rău? Căci răul este ceva ilegitim. Uciderea se găseşte la originea distrugerii unui om. Or, omul este ceea ce poate fi mai frumos pe pământ, deoarece el este capodopera lucrării pământeşti a lui Dumnezeu. Consecinţa: uciderea este distrugerea unui bun sau cauza distrugerii sale. Este ceva rău prin definiţie. De aceea, cel care se străduieşte să elimine uciderea dintre oameni, ar trebui lăudat, pentru că el se străduieşte să facă cel mai bun lucru. Se adevereşte că noi suntem cei mai buni, deoarece căutăm să facem să dispară uciderea."[1] Acelaşi autor susţinea că musulmanii omorau pe creştini nu numai de dragul de a câştiga paradisul, ci scopul lor, acela de a converti pe necredincioşi, ar justifica mijloacele folosite, care în sine pot fi rele.

Din aceste câteva consideraţii poate fi înţeleasă foarte bine spaima bizantinilor: musulmanii sunt ucigaşi şi jefuitori, pentru că moartea şi hoţia sunt părţi integrante ale religiei lor. De aici riscul stabilirii unui contact adevărat cu vecinul musulman, numai dacă nu se ajunge la un progres în planul cunoaşterii lumii sale materiale şi spirituale; dar bizantinii nu au fost mari exploratori sau geografi[2], după cum ştim din textele despre ei, iar judecata lor despre adversar nu era însufleţită de o imaginaţie sumară. Această lipsă de curiozitate geografică şi antropologică, îi făcea pe bizantinul mediu să aibă despre musulman o părere amestecată de teroare şi fascinaţie. Cauza acestei atitudini poate fi găsită în concepţia globală

[1] Nichita de Bizanţ, *Răspuns şi respingere a Agarenilor*, *P.G.* CV, col. 744 şi 836.

[2] Alain Ducellier, „La notion d'Europe à Byzance des origines au XIII[e] siècle, *Byzantinoslavica,* LV, 1, 1994, pp. 1-7.

despre lume care prevala la Bizanț: nu numai pământul locuit (*oikumene*) se împarte între civilizații, care reprezintă Imperiul, pe de-o parte, și barbaria, pe de alta, care regrupa toate celelalte popoare. Mai exista și o altă separație, între Orient și Occident, în care dominația, în concepția bizantină, era de partea primului. Occidentul era considerat inferior prin rudimentarism și sărăcie naturală. Această concepție este interesantă pentru că începând cu secolul al XII-lea bizantinii considerau atât pe occidentali, cât și pe musulmani situați în întunericul barbariei. Nu este de mirare că turcii sau Orientul arabilor reprezentau pentru bizantini un fel de țară fabuloasă, în care se amestecau amintirile antice și legendele moderne, mai mult sau mai puțin reale despre opulența califatului abasizilor. O mărturie în acest sens avem de la Leon Diaconul care, vorbind despre expediția lui Ioan Tzimiskes în Irak, spune: „după ce a cucerit împrejurimile Nisibei, și le-a supus romanilor, s-a hotărât să se îndrepte spre Ecbatan, capitala regilor agarenilor (mezii), care este unul dintre orașele cele mai opulente și mai bogate în aur de sub soare. Aceasta pentru că aici s-au adunat bogățiilor mai multor țări, iar de la întemeierea lui nu a suferit de nici un atac advers."[1]

O asemenea descriere contrazicea unele idei preconcepute, repetate în mod constant, cum că islamul ar conține un ansamblu de moravuri primitive, fiind în contrast cu aprecierile exagerat pesimiste ale textelor, ce-i drept, destul de rare. De aceea, uneori riscăm să comitem erori asupra istoriei sau geografiei lumii musulmane: de exemplu, unii autori confundă pe musulmani cu pavlicienii[2], atunci când ar trebui să vorbim de complicitate: relatând expedițiile lui Vasile I împotriva maniheenilor dinspre Eufrat, continuatorul Cronicii lui Gheorghe Monahul îi identifică cu agarenii, cei mai aprigi adversari ai Bizanțului în secolul al IX-lea.[3] Asemenea confuzii se datorau adesea atașamentului obstinat al Bizanțului la

[1] Leon Diaconul, *Istorie*, *P.G.* CXVII, col. 889.

[2] Despre această sectă dualistă, situată la frontierele lumii musulmane, în general aliată împotriva Bizanțului ne vorbește Paul Lemerle, „L'Histoire des Paulicienes d'Asie Mineure d'après les sources grecques", *Travaux et mémoires*, IV, 1970 (pentru izvoare), V (comentariu), Paris, 1970 și 1973.

[3] Continuatorul lui Gheorghe Monahul, *Cronica scurtă*, *P.G.* CIX, col. 901; *Cronica lungă*, *P.G.* CX, col. 1076.

un fel de schemă a forțelor considerate invariabile din antichitate, și care va domina amintirile legate de războaiele cu mezii, simbolismul confruntării dintre greci și „barbarii orientali" Astfel Skylitzes care cunoștea destul de bine relația dintre emiratul buwaihid și Iran, și care distingea în mod corect pe sarazini de perși, nu va ezita să dea emirului buwaihid Samsam-al-Dawlah[1], numele de regele Chosroe[2]

Amestecul de fals și adevărat este destul de prezent și la Constantin Porfirogenetul. Astfel, într-o relatare cu privire la revolta abasizilor din 750, el leagă această mișcare a lor de cucerirea Spaniei, petrecută în urmă cu 40 de ani: el spune că „familia lui Muawia (mauias) guverna de 85 de ani. După aceasta au venit perșii, cei care dețin puterea și astăzi, care s-au luptat cu cei din familia lui Mauias și i-au înfrânt, făcându-i să dispară. Ei l-au omorât chiar și pe Marouan, conducătorul lor. Câțiva partizani de-ai lui Mauias au scăpat și au fost urmăriți de către perși (stindarzii negri, aspiranții negri) până în Africa în compania unui descendent al lui Mauias. Acest descendent, însoțit de câțiva oameni, s-a îndreptat spre Spania în vremea lui Iustinian Rinohmetul[3], și nu a lui Pogonatul."[4] Din acest pasaj se poate observa orgoliul împăratului, care este bucuros și subliniază eroarea istorică și care confirmă caracterul marginal pe care-l ocupa în preocupările bizantinilor Occidentul. Acest gen de confuzii poate fi întâlnit adesea la autorii bizantini și mai ales la Constantin Porfirogenetul, a cărui metodă era să pună cap la cap informații diverse și uneori discordante. Cu toate acestea, informațiile pot fi excelente prin detaliile oferite, într-o perioadă în care conflictul arabo-bizantin era o luptă cu adevărat vitală, ce impunea o bună cunoaștere a adversarului. Astfel Teofan, reluat mai târziu de Constantin Porfirogenetul, prezintă cu exactitate luptele interne care tulburau lumea musulmană atunci când califatul Rașidun ceda locul celui al Umaiazilor. Amintind de evenimentele din 661, autorii consemnează: „Imperiul arabilor se îm-

[1] G. Schlumberger, *L'épopée byzantine à la fin du X^e siècle*, I, p. 606 și nota 2.

[2] Skylitzes-Kedrenos, *P.G.* CXXII, col.172-173.

[3] Iustinian al II-lea (685-695; și 705-711; la sfârșitul cele de a doua domnii a avut de fapt loc trecerea musulmanilor în Spania (711).

[4] Constantin al IV-lea Pogonatul (668-685).

părţea în două, chiar dacă în regiunea Aithribos din Siria stăpânea Ali, în timp ce în Egipt, Palestina şi la Damasc guverna Mauias. Alia l-a atacat pe Mauias, o bătălie având aproape de Eufrat: Ali a fost înfrânt, iar Mauias a luat întreaga Sirie" După aceasta sunt date numele primilor califi umayazi: Mu'awia (Mauias), Yazîd (Izid) – la moartea căruia va începe revolta lui Abdallah ibn Zubayr, în cursul căreia puterea va trece celei de a doua ramuri a familiei, cu Marwân (Maouam) – apoi Abd al-Malik (Abimelek), care reuşeşte să-l învingă şi să-l omoare pe rebel. Exactitatea acestor date este relativă: sunt atribuiţi lui Mu'awia 24 de ani de domnie în loc de 19, lui Yazîd 6 ani în loc de 3, în timp ce Marwân I domneşte 22 de ani şi jumătate în loc de 10[1] Este clar că descrierea lui Teofan şi Constantin Porfirogenetul nu prezintă faptele cu exactitate decât atunci când acestea au influenţat relaţiile dintre Imperiu şi Islam, îndeosebi războaiele civile care au avut darul să-l slăbească pe adversar. Dimpotrivă, atunci când sunt date o serie de detalii cum ar fi anii de domnie ai fiecărui calif, care nu aveau nici un fel de incidenţă asupra acestor relaţii, bizantinii dau dovadă de o profundă ignoranţă a istoriei interioare a califatului. În anii 960-970, când au loc victoriile în lanţ ale bizantinilor asupra islamului în Cipru, Creta, Siria de Nord, împăratul Nichifor Fokas, în Tratatul său despre război, judecă acestă perioadă ca pe o adevărată lecţie strategică a luptelor neîntrerupte dintre Islam şi Bizanţ: „Hristos, adevăratul Dumnezeu, a anihilat forţa şi puterea descendenţilor lui Ismael, îndreptaţi împotriva noastră, atacurile lor fiind reprimate".[2]

Cei care au prezentat evenimentele din 661-705 au depins însă cu siguranţă de unele izvoare musulmane, din care au făcut o selecţie conform propriilor criterii. Adesea ei erau atât de fideli surselor, încât putem deduce natura şi orientarea lor, ceea ce demonstrează că, cel puţin în secolele IX-X, informaţiile venite pe diferite canale ajungeau în Imperiu prin intermediul provinciilor imperiale, dar mai ales prin poşta imperială (*basilikos dromos*) care reprezenta un veritabil serviciu de spionaj. Bizantinii aveau informaţii excelente asupra lumii musulmane, dar erau accesibile în număr

[1] Constantin Porfirogenetul, *De Administrando Imperio*, pp. 86-88.

[2] Nichéphore Phokas, *Sur la guerilla, Préambule,* 1, ed. şi trad. de Gilbert Dagron, Paris, 1986, pp. 32-33.

destul de mic. Detaliile pe care le găsim la Constantin Porfirogenetul se datorează unor greci iniţiaţi în arabă. De asemenea, în secolul al IX-lea şi chiar mai înainte, traducerile în greacă ale Coranului circulau cel puţin pe cale orală. Menţionarea unui interpret oficial la Bizanţ arăta că acesta era însărcinat, înainte de toate, cu traducerea textelor care priveau securitatea Imperiului. De pildă, un oarecare Manuel, interpretul agarenilor la Bizanţ, este cel care descoperă tentativa de lovitură de stat a nobilului Constantin Dukas din 913, domestic al scoliilor (comandant al armatei), în cursul regenţei asupra lui Constantin de după moartea lui Alexandru, unchiul acestuia (prin descoperirea unei pânze aruncate în apă, care conţinea corespondenţa dintre logotetul Toma – un ministru echivalent al vizirului la musulmani – şi un rebel care trăia în Siria).

1.7 Sensul cuvintelor „arab" şi „musulman"

Până în secolul al X-lea, asupra acestor cuvinte domnea confuzia. Teofan şi, după el, Constantin Porfirogenetul, care transcrie pasaje întregi din Cronica celui dintâi, folosesc în mod amestecat cuvintele: „arab", „agareni" sau „sarazini" Astfel, în fragmenul *De administrando Imperio* se menţionează: „Masalamas era nepotul lui Mauias (...) Dar el nu era prinţul arabilor: era Suleiman, prinţul sarazinilor, în timp ce Masalamas ocupa funcţia de general (...) Abimelec domnea încă atunci când arabii i-au atacat pe africani şi au devenit stăpâni ai Africii."[1] Şi totuşi autorii noştri cunoşteau diferenţele etnice care divizau lumea musulmană, chiar dacă îi califică, de exemplu, pe abasizi şi perşi drept un popor al deşertului, ceea ce reprezintă o greşeală; ei ştiau că aliaţii Profetului au fost la origine susţinuţi de locuitorii Iranului oriental Kuraşan[2] Chiar dacă ştiau că lumea musulmană aduna populaţii diverse, aceasta nu-i împiedica pe bizantini să considere cele două cuvinte, „arab" şi „musulman", drept sinonime. Atunci când vorbeşte de revolta lui Toma Slavul, un cronicar aproape contemporan cu Con-

[1] Constantin Porfirogenetul, *op. cit.*, pp. 92-94.
[2] Cf.. Teofan, *P.G.* CVIII, col. 860.

stantin Porfirogenetul afirmă că acesta din urmă „aduna o importantă armată din rândul agarenilor vecinii noştri, dar şi dintre locuitorii mai îndepărtaţi egipteni, indieni, perşi, asirieni, armeni, caldei şi toţi aceia care erau ataşaţi învăţăturilor lui Manes"[1]. Teofan, asemenea Porfirogenetului, dădea Bagdadului, Africii sau chiar Spaniei numele de Siria sau „Imperiul arabilor".

De acum cuvântul „arab" pare din ce în ce mai rar folosit, el având pe viitor un sens etnic, ca în cazul termenilor „perşi" sau „turci", acesta din urmă desemnând mai întâi pe unguri şi mai târziu pe turci.[2] Cuvintele cele mai des folosite acum vor fi: sarazini, fiii lui Agar, agarenii, ismaieliţii şi sarazinii, înţeleşi ca echivalentul musulmanilor. Dacă este să facem o diferenţă între sarazini şi arabi, criteriile le putem observa la Skylitzes: „În al 25-lea an (al lui Heraclius), sarazinii au plecat în expediţie cu mulţi arabi, având loc o întâlnire în care romanii au fost înfrânţi (...) Foarte afectaţi de luarea Antiohiei (969) şi a altor oraşe enumerate mai sus, agarenii care trăiau în toate colţurile pământului, şi popoarele care au aceeaşi religie ca ei: egipteni, perşi, arabi, elamiţi, locuitori a ceea ce numim Arabia fericită şi Saba, se răspândeau formând o ligă"[3]

Cu toate aceste fluctuaţii, bizantinii aveau o idee precisă asupra structurilor şi evoluţiei lumii musulmane: era foarte important acest lucru pentru gestionarea şi apărarea propriului lor Imperiu. Constantin Porfirogenetul cunoştea foarte bine faptul că sarazinii, după o primă fază de unitate, s-au divizat în trei: „Trebuie ştiut, spunea el, că există trei califate în Syria, adică în Imperiul arabilor, din care primul îşi are sediul la Bagdad, adică Muşumet; al doilea este stabilit în Africa şi este al familiei Alim şi Fatima, fiica lui Mahomed, adică Muşumet, şi de aici şi numele de fatimizi; iar al treilea este stabilt în Spania şi aparţine familiei Mauias"[4]. Împăratul nu se mulţumeşte cu o repartizare globală a forţelor musulma-

---

[1] Continuatorul lui Teofan, *P.G.* CIX, col. 68-69. În virtutea unor scheme mai vechi, considerate mereu valabile, autorul includea aceste popoare în rândul dualiştilor maniheeni, una din marile obsesii ale Bizanţului clasic.

[2] H.Ahrweiller, „L'Asie Mineure et les invasions arabes (VIII^e^-IX^e^ siècle)" *Revue historique,* t. CCXXVII, 1, 1962, p. 1, nota 2.

[3] Skylitzes-Kedrenos, *P.G.* CXXI, col. 816 şi CXXII, col. 116.

[4] Constantin Porfirogenetul, *De administrando Imperio*, pp. 106-108.

ne: este adevărat că la un moment dat se înşeală atunci când pretinde că „la început, când sarazinii au devenit stăpâni în Siria, califatul şi-a avut sediul la Bagdad", dar vorbeşte de titlul de calif şi pare a avea o viziune destul de exactă a marilor diviziuni administrative, pe care el le numeşte corect, *marile emirate*, adică unităţi administrative militare întâlnite în perioada apogeului lumii abaside: Persia, Africa, Egiptul, Palestina, pe care o numeşte, de asemenea, ca emiratul de Ramlah, apoi Damascul, Alep, Antiohia, Amida, Nisibe. În aceeaşi lucrare *De administrando Imperio*, a lui Constantin Porfirogenetul întâlnim fragmente remarcabile, care ne demonstrează o bună cunoaştere a structurilor administrative ale Islamului Oriental, arătând totodată şi viziunea sa, mai mult sau mai puţin corectă, de la est la vest, de la Constantinopol şi până în extremul occidental musulman. Porfirogenetul distinge provinciile Alep şi Antiohia, esenţiale pentru că, incluse în Imperiul bizantin, mai ales într-o perioadă în care reformele administrative ale lui Harun al Rashid în zona frontalieră erau importante, intrau într-un plan mai amplu de fortificaţii.[1]

La aceste câteva exemple putem veni cu constatarea că ţinând seama de mijloacele de informare din acea vreme, dar şi de relaţiile de neprietenie constantă, care separau cele două Imperii, cunoştinţele pe care le avea Bizanţul despre lumea musulmană nu erau atât de rele pe cât păreau la un moment dat. Am putut despride numai câteva repere, care ne-au permis să ne formăm o idee despre imaginea pe care o aveau clasele sociale cultivate. Poporul avea însă o idee vagă şi poate chiar exagerată, pe care şi cronicarii o mai strecoară, ca în cazul bogăţiilor de la Bagdad. Ceea ce este important este faptul că ţările islamice sunt adesea mai bine cunoscute decât Occidentul creştin, iar musulmanii mai familiari grecilor decât occidentalii. Aceasta ne face să avansăm părerea că bizantinii aveau şi cunoştinţe precise despre doctrina musulmană, că erau într-o relaţie apropiată cu sarazinii, care la un moment dat se transformă ocazional în simpatie şi chiar în complicitate.

---

[1] Abdelaziz Ainouz, *Les frontières de l'Empire musulman de 740 au X^e siècle, thèse dact.,* Toulouse, 1984.

1.8 Fascinația Imperiului

Timp de o mie de ani, Occidentul a avut ochii fixați pe capitala Imperiului bizantin, Constantinopol. Era modelul inimitabil, sursa oricărei civilizații, dar și obiectul atâtor dorințe, cauza unor neînțelegeri, ce vor atrage după sine ura reciprocă. Încă de la început, ca o revanșă tardivă și retrospectivă, disprețul i-a cuprins pe unii scriitori, gânditori „luminați" ai secolului al XVIII-lea. Astfel, Montesquieu vedea istoria Bizanțului drept „o țesătură de revolte, trădări și perfidii" La sfârșitul secolului al XIX-lea, englezul Gibbon realiza o versiune a acestei istorii, ca o reflectare a unei interminabile decadențe, așa cum ne indică și titlul lucrării sale: *Istoria declinului și căderii Imperiului Roman*, ce are pretenția să cuprindă 13 secole în 6 volume publicate între 1776 și 1778. În *Enciclopaedia Universalis* găsim următoarea remarcă: „severitatea istoricilor din secolul al XIX-lea față de Imperiul bizantin ține în mare măsură de disputele religioase care s-au succedat aproape fără întrerupere până la mijlocul secolului al IX-lea. Violența acestor dispute provine din faptul că ele puneau în discuție unitatea Imperiului; în Occidentul deja împărțit, dar unit spiritual în jurul papei, aceste dispute nu aveau consecințe însemnate" [1] În ciuda eforturilor meritorii ale istoricilor din secolul al XX-lea, care au încercat să așeze lucrurile la locul lor, urmele clișeelor deja perimate nu au dispărut. O mărturie în acest sens este chiar sensul cuvântului *bizantin*. De obicei, locuitorii Constantinopolului sau subiecții Imperiului nu l-au folosit, ei considerându-se mai degrabă *romani*, chiar și atunci când nu mai foloseau limba latină. Imperiul lor era cel roman în continuitatea sa neîntreruptă, chiar dacă capitala, orașul lui Constantin, nu era decât *Noua Romă*. Acest lucru este subliniat și de Louis Bréhier în sinteza sa *Le monde byzantin*: „Imperiul bizantin nu este de fapt decât Imperiul roman, distrus în Occident de invaziile barbare și continuat în Orient în jurul Noii Rome (...) dar cu trăsături noi ce constituie originalitatea istoriei sale. Civilizația sa este de fapt sinteza tuturor elementelor politice, religioase, inte-

[1] Jacques Brosse, *Histoire de la chrétienté d'Orient et d'Occident*, Albin Michel, Paris, 1995, p. 533.

lectuale ale lumii antice (...) În momentul în care Occidentul a cunoscut o regresie politică, socială, intelectuală, artistică, Bizanțul a salvat în măsura posibilului aportul civilizației antice, pe care l-a transmis timpurilor moderne: literatura greacă, generatoarea umanismului, dreptul roman, fundament al dreptului public european. El a servit și ca obstacol în calea noilor invadatori din Asia, iar prin propaganda religioasă, mai ales în rândul slavilor, și-a întins influența în Europa civilizată"[1] Unii au crezut într-o ruptură, acolo unde de fapt a avut loc o metamorfoză. Alții și-au pus întrebarea dacă Noua Romă poate fi considerată ca aparținând Europei. Fără îndoială că așezarea sa geografică poate aduce îndoială, Constantinopolul fiind plasat la extremitatea continentului, de cealaltă parte a strâmtorii începând Asia. Imperiul bizantin se întindea și de-o parte și de alta, dar el domina sud-estul, spații locuite încă de greci, dar și de barbari, slavi și bulgari. În secolul al X-lea, Bizanțul a pierdut întreaga Sicilie, o mare parte a Italiei, iar Iliricul era disputat. Pe de altă parte, în Asia, în ciuda prezenței arabe, Imperiul se întindea pe un spațiu mult mai întins și a fost pentru o oarecare vreme mai liniștit. De aceea, pentru occidentali, Bizanțul este perceput mai degrabă ca un Imperiu oriental, care nu face parte din moștenirea europeană, ce are la bază fuziunea dintre aportul barbar și substartul roman al *pars occidentalis* a Imperiului. Orientalizarea Bizanțului este consolidată și de faptul că a avut drept succesor un Imperiu care încă de la început a fost un dușman al Europei și care risca să dispară într-o construcție politică centrată pe Asia Mică sau pe un anasamblu religios centrat asupra Arabiei. Chiar dacă europenii occidentali știu ceea ce separă pe bizantini de otomanii care i-au învins, ei încearcă, din rațiuni de unitate locală, să-i plaseze într-o zonă orientală.

Oricum, occidentalii au fost fascinați de splendoarea Noii Rome. Mulțimile care animau străzile noii capitale, piețele spațioase, făceau din Constantinopol cel mai exotic și mai mare oraș al creștinătății. În secolul al IX-lea, populația sa ajunsese la apropximativ un milion, de origini diverse, de la asiatici cu barba ascuțită, până la bulgari cu capetele rase, ruși cu părul și mustățile blonde, sau comercianți sirieni și italieni. Mulți erau atrași de Bizanț datorită

[1] Louis Bréhier, *Vie et mort de Byzance*, Albin Michel, Paris, 1992, p. 9.

oportunității în afaceri, sau unii străbăteau mii de kilometri în căutarea de sfinte moaşte. Aici se păstra adevărata Cruce adusă din Ierusalimul ameninţat de arabi, precum şi coroana cu spini, lancea cu care a fost împuns Mântuitorul Hristos, părţi din pânza folosită la spălarea picioarelor. De asemenea, în biserica Sfânta Maria din Vlaherne se aflau giulgiul şi tunica Maicii Domnului, iar la biserica Sfânta Maria din Chalkropratia, centura. Acestea erau purtate adesea în procesiune, pe zidurile de apărare, ori de câte ori oraşul era asediat, iar prezenţa lor sporea curajul apărătorilor. Nu mai puţin venerate erau şi icoanele *acheiropoietes* (nefăcute de mână omenească), precum cea cu chipul Maicii Domnului, atribuită Sfântului Evanghelist Luca. Ea a fost descoperită la Ierusalim de către împărăteasa Evdochia, soţia lui Teodosie al II-lea, şi trimisă la cumnata sa Pulcheria, care pentru păstrare a contruit mânăstirea *Panaghia Hodighitria* (Maica Domnului Călăuzitoare). Tot aici se păstrau şi alte obiecte şi moaşte din vremea Mântuitorului precum cele ale sfinţilor Inochentie şi Ştefan. Capul Sfântului Ioan Botezătorul, deja cunoscut în secolele V-VI este redescoperit la Emesa, unde fusese ascuns în perioada iconoclastă de către Mihail al III-lea, şi care a făcut faimoasă mânăstirea Studion. Tot la Bizanţ mai puteau fi întâlnite şi unele vestigii ale Vechiului Testament precum mantia lui Ilie, relicvele lui Isaia sau nuiaua lui Moise. Nimeni nu punea la îndoială toate aceste bogăţii, Constantinopolul devenind un loc de pelerinaj foarte căutat, iar în anul 1204 ţinta jafului de obiecte sfinte şi moaşte, care au îmbogăţit numeroase biserici din Occident.

Pe lângă occidentali, Bizanţul a atras şi mulţi conducători barbari. Admiraţia lor se îndrepta către împărat, alesul lui Dumnezeu, reprezentantul Său pe pământ, al treisprezecelea Apostol. Întreaga sa viaţă era ritmată de ceremonii, sărbători civile şi religioase, fiecare deplasare transformându-se în procesiune. Constantin al VII-lea scria: „prin frumuseţea ceremonialului, puterea imperială apărea mai splendidă, înconjurată de glorie şi prin aceasta atrage admiraţia străinilor şi supuşilor imperiali". De aici, putem înţelege dispreţul pe care îl resimţeau conducătorii barbari, frustraţi de supranumele divin al *basileului romanilor*, şi dorinţa acestora de uzurpare. În acest sens, mărturie ne stau cuvintele arhiepiscopului Liutprand de Cremona: „a îndrăzni, a considera pe împăratul universal al Romanilor,

augustul, marele Nichifor, drept simplu împărat al grecilor, şi a-l acorda unui barbar, un om de nimic, titlul de împărat al romanilor, este un lucru grav"

Dacă influenţa culturală şi spirituală a Bizanţului asupra Europei a fost evidentă, în plan politic, statutul său a fost diluat, existenţa sa în Evul Mediu părând superfluă în ochii occidentalilor. Odată cu încoronarea lui Carol ce Mare de către papă în anul 800, intelectualii carolingieni au adoptat ideea „transferului imperiului" (*translatio imperii*) din Orient în Occident. Cu alte cuvinte, Imperiul bizantin care-şi continua existenţa în Orient, începea să deranjeze. Cucerirea oraşului în 1204 a reprezentat practic pentru latini sfârşitul acestei jene şi recuperarea unei legitimităţi, integrată în viitor lumii politice occidentale.

2.1 Autoritatea imperială bizantină şi puterea califală

Împăratul bizantin, asemenea lui Dumnezeu din Cer, era înconjurat pe pământ de un anumit decor, care simboliza puterea sa divină şi impunea această idee celor care se apropiau de el. În mijlocul palatului, al curţii, al ofiţerilor, puterea imperială se manifesta „cu măsură", reproducând de fapt mişcarea armonioasă pe care Dumnezeu o exercita asupra universului. Împăratul era în acest sens comparat cu cel mai nobil dintre astre, cu soarele, simbolul perfecţiunii ca şi Dumnezeu. Tema aceasta a „împăratului soare" pe care o regăsim şi la Psellos, era încă folosită la curtea lui Alexios al III-lea (1195-1203), „împăratul soare" care din Orient răspândea „primăvara asupra supuşilor săi"; de asemenea, despre Alexios I (1081-1118) se spunea că „este apusul soarelui"[1] În final, foarte mulţi nu puteau face diferenţă între acest „dumnezeu terestru" şi adevăratul Dumnezeu. Atunci când Isaac I (1056-1059) a intrat în Constantinopol, poporul s-a precipitat asupra lui ca şi cum ar fi avut în faţa ochilor pe Dumnezeu, considerând intrarea sa în oraş o adevărată epifanie. La rândul său, Roman al IV-lea Diogene (1068-1071), în momentul în care traversa Asia Mică în mijlocul gărzii sale imperiale era recunoscut ca „egal al lui Dumnezeu" De altfel, împăraţii îndeplineau în ochii supuşilor, cu titlu de simbol sau comemorare, gesturi „asemănătoare" cu cele ale lui Dumnezeu. Astfel, în cursul ceremoniei care avea loc de Crăciun „împăraţii noştri promovaţi şi ocrotiţi de Dumnezeu", aducând aminte de venirea lui Iisus printre oameni iau în comun aceeaşi hrană corporală sau la Paşte, când apariţia imperială era simbolul Învierii aşa cum exprima foarte bine una din cântări: „creaţia sărbătoreşte astăzi Paştele eliberator văzând sceptrul vostru, Stăpâne, care se ridică în acelaşi timp cu Învierea lui Hristos"[2] Asemenea lui Dum-

[1] A. Ducellier, *Le drame de Byzance, idéal et échec d'une société chrétienne,* Hachette, Paris, 1976, p.122.

[2] *Ibidem,* p.123.

nezeu, împăratul se arăta rar în public, aparițiile sale fiind adevărate epifanii, deosebit de prețioase. În contradicție cu o perioadă ceva mai veche, în care ideea de împărat-soldat era încă prezentă, acum la Bizanț se acredita o concepție nouă: împăratul nu trebuie să părăsească palatul său. Ca și Dumnezeu, trebuia să se știe că împăratul este mereu prezent, dar rămâne ascuns în palat.

În palatul său, supranumit sugestiv „palatul sacru", împăratul era înconjurat de tot felul de simboluri dintre care cel mai important era *purpura*[1] Faptul că împăratul era îmbrăcat în purpură lăsa să se înțeleagă că Dumnezeu a făcut alegerea Sa, astfel încât atunci când Mihail al II-lea Bâlbâitul (820-829) a îmbrăcat din greșeală hlamida de purpură, pe care Leon al V-lea Armeanul (813-820) o lăsase pentru a se putea ruga, fiecare vedea un semn că acesta îi va succeda la domnie. Tot ca simbol al puterii imperiale era și încălțămintea din purpură, *kampagia.* Atâta timp cât cineva avea încălțăminte de purpură în picioare, însemna că face parte dintr-o lume diferită, chiar dacă descălțându-se, persoana nu mai îndeplinea aceeași misiune divină. „Este imposibil, spunea Bardas Skleros, ca cineva care s-a încălțat o singură dată în prezența tuturor, să se descalțe fără dificultate"[2] Sensul mistic acordat purpurei ne permite să înțelegem mai bine indignarea acelora care au văzut cum Isaac al II-lea Anghel (1185-1195) acorda unchiului său, Teodor Kastamonites, permisunea de a folosi ornamente din purpură pentru părul său, dreptul de a purta o mantie tot din purpură și chiar posibilitatea de a semna corespondența în purpură. Aceasta îl face pe Nichita Choniates să spună că ceea ce se întâmplă acum „este o alunecare a lucrurilor către ceva neobișnuit, este contra naturii"[3] În calitatea sa de trimis al lui Dumnezeu, numai împăratul avea dreptul să folosească însemnele imperiale: veșmintele și diademele, care marcau puterea suveranului, au fost date de Dumnezeu pentru prima dată lui Constantin cel Mare în schimbul jurământului că le va folosi numai în situații solemne și că nu le va împru-

[1] Pentru simbolurile autorității domnești în Țările Române, vezi A. Pippidi, *Tradiția politică bizantină în țările române în secolele XVI-XVIII,* Editura Academiei Române, București, 1983, pp. 40-51.

[2] A. Ducellier, *op. cit.*, p. 123.

[3] *Ibidem.*

muta altor persoane. Împăratul Leon al VI-lea Înțeleptul (886-912) ar fi murit pentru că cedase coroana sa fără vreun motiv anume.

Alte însemne, mai puțin impresionante, aveau, de asemenea, valoare de simbol: cazul monezilor. Pentru că aveau un caracter imperial, monezile din argint sau din aur precum *numisma* erau refuzate numai în cazul în care ar fi fost false. A respinge moneda unui împărat însemna a-i respinge puterea cu care era investit de la Dumenezeu.

Acestei teocrații radicale, omul de rând nu-i putea răspunde decât prin teamă și ascultare pasivă. Este admis chiar faptul că teroarea ar avea un „rol purificator" Mihail al IV-lea Paflagonianul (1034-1041), un suveran destul de blând și înțelegător, afișa de cele mai multe ori supușilor săi un chip sever. În legătură cu această atitudine, Mihail Psellos consemna că „nu depășea aspectul feței, deoarece cei care-l vedeau, de teamă nu îndrăzneau să comită vreo acțiune care să-l supere; nimeni nu dorea să-l înșele pentru că se temea și se gândea la vigilența lui". Kekaumenos prezintă cu mult realism acest sentiment de teamă: „trebuie ca notarii și agenții puterii să fie pătrunși de frică, căci astfel vor fi cinstiți". Cu toate acestea, Bizanțul nu era o lume a terorii, dar o teamă ca principiu părea să domine raporturile dintre împărat și subiecții săi. În această direcție se înscriu și cuvintele aceluiași Psellos cu privire la anii de domnie ai lui Mihail al IV-lea: „fiecare trăia pentru el, întâlnirile unora cu alții fiind suspendate"[1]

Această teamă ambiantă avea ca rezultat o anumită reticență: nimeni nu putea conta pe sprijinul celuilalt în cazul în care era defavorizat de vreo decizie imperială. De aici o altă consecință: un sentiment generalizat de suspiciune, care învenina uneori relațiile din Bizanț, fie ele publice sau cele de simplă prietenie. Cel care deținea anumite funcții oficiale era pătruns și de un evident sentiment de angoasă, iar în cazul vreunei mișcări împotriva puterii era nevoie de multă prudență, teama în administrație căpătând în situații extreme forme generalizate. Același Kekaumenos sfătuia în cazul în care cineva se afla în subordinea vreunui funcționar incult și incapabil, să fie tratat cu menajament și teamă.

[1] *Ibidem*, p.125.

Împăratul nu putea fi înlăturat deoarece se considera că era dorit de Dumnezeu. Harul divin făcea din suveranul aflat la putere un fel de tabu pe care orice efort uman nu putea să-l atingă; în fața revoltei gărzii sale germane, Nichifor Botaniates declara liniştit următoarele: „chiar dacă mii de oameni ar încerca să mă răstoarne, ei nu vor reuşi, deoarece puterea o am de la Dumnezeu"[1]. De fapt, revolta împotriva împăratului era considerată a fi o revoltă împotriva lui Dumnezeu. „Acela care se manifestă cu violență împotriva împăratului, împotriva cui se ridică?" întreba primul *basileus* Heraclius (610-641). Auditoriul răspundea: „Împotriva lui Dumnezeu care l-a aşezat împărat". Deci, revolta era un „duşman al lui Dumnezeu" (*theomahos*), ceea ce se observă şi din discursul lui Nichifor al III-lea Botaniates (1078-1081) împotriva rebelului Nichifor Bryennios: „În nebunia ta, îi spunea el, tu te-ai ridicat împotriva hotărârilor lui Dumnezeu şi împotriva mea, care am fost aşezat pe tron de Dumnezeu. Astfel tu te-ai transformat în duşman al lui Dumnezeu"[2] Chiar dacă atacul împotriva împăratului de la Bizanț depăşea stadiul de *les majestate,* interesant este termenul folosit în astfel de cazuri: sacrilegiu (*catosiosis*). „Ce stupiditate, ce sacrilegiu!" spunea Mihail Attaleiates atunci când se referea la revolta lui Constantin al X-lea Dukas (1059-1067) împotriva lui Botaniates, tot aşa cum Leon al VI-lea, crezând într-un complot organizat de patriarhul Nicolae Misticul (901-907; 912-925) împotriva sa, spunea: „Îl voi goni de pe scaunul patriarhal pentru sacrilegiul comis". Chiar şi pentru atacuri mai puțin grave rigorile erau extreme: pentru o femeie care împreună cu fiica sa aruncase cu pietre împotriva lui, Nichifor II Focas (963-969), hotărăşte să fie arse pe străzile Constantinopolului.

Un astfel de sacrilegiu considerat ca revoltă împotriva lui Dumnezeu reprezenta şi o adevărată „apostazie" Cei vinovați, cei care „se vor opune legilor şi hotărârilor divine", nu erau pedepsiți de împărat, ci „legile le vor lua cetățenia şi toate celelalte drepturi ajungând ca nişte adevărați sclavi", căci atitudinea lor nu are nici o justificare. În vremea lui Constantin al VII-lea Porfirogenetul (913-959) s-a decis anatemizarea rebelilor, hotărâre reînnoită de

[1] *Ibidem,* p.126.
[2] *Ibidem.*

Manuel I Comnenul (1143-1180) şi de Mihail al VIII-lea Paleologul (1259-1282). În practică, astfel de excomunicări existau deja: iertarea personală a lui Isaac Anghelos acordată membrilor unui complot nu era suficientă, ei mergând şi la Patriarh pentru a-i cere să fie „dezlegaţi de anatema" pronunţată împotriva lor.

Incontestabil, nelimitat, de origine divină, regimul politic bizantin era întruchiparea Împărăţiei lui Dumnezeu pe pământ. Pentru a fi aşa, era necesar însă ca suveranul să răspundă idealului fixat, altfel Împărăţia lui Dumnezeu risca să se transforme într-un simplu despotism.

2.2 Legitimitatea şi contestarea puterii imperiale

Distribuitor majestuos şi impasibil al voinţei lui Dumnezeu, suveranul bizantin era adesea o fiinţă instabilă şi intolerantă. Referindu-se la împăraţii din vremea sa, Mihail Psellos este deosebit de sever în aprecierile sale: „Nici unul dintre ei nu şi-a exersat puterea cu serenitate, unii au fost răi, alţii iubitori de intrigi, iar alţii aveau unele slăbiciuni de ordin moral"[1]

În spatele imaginii unui împărat neînfricat, întâlnim adesea un suveran influenţabil în aşa măsură încât adesea devine o simplă jucărie uşor de manipulat de anturaj. Leon al VI-lea era el însuşi conştient de faptul că era un tip uşor influenţabil: în faţa politicii brutale a unuia dintre miniştrii săi „el izbucnea în lacrimi şi începea să se scuze jurând că tot ce se întâmplă este fără voia sa, fără avizul său sau fără ca el să fi dat ordin"[2]. Ca şi în situaţiile în care avem de-a face cu regimuri autoritare, întâlnim uneori la Bizanţ suverani prost sfătuiţi şi care transferau responsabilitatea asupra miniştrilor lor. Pentru Mihail Attaleiates, ministrul Nikeforitzes „era singur responsabil cu problemele guvernului; el îi da indicaţii împăratului de ceea ce trebuia să facă şi tot el împărţea onorurile şi concesiile celor pe

[1] *Ibidem*, p.128.
[2] *Ibidem.*

care singur îi alegea"[1]. Asistăm în Bizanț și la tot felul de favoritisme: dacă Constantin al IX-lea Monomahul (1042-1055) numea pe eunucul Nichifor într-un post esențial, precum cel de *domestic al Orientului* (general șef), gestul nu justifica vreo calitate, ci se impunea pentru că făcuse dovada atașamentului său față de împărat"[2]. De aici și actele de corupție de care împăratul nu era străin: judecători locali adesea mituiți sau guvernatori ai unor provincii ce acceptau cu prea multă ușurință sugestiile celor care aveau grijă să-și sprijine argumentele cu bani. Situația invita la un joc adesea pur și simplu de influențe și bani, care împingea pe cetățeni către arbitrariul unor tirani incompetenți și avizi, acestei atitudini puterea imperială răspunzându-i fie prin măsuri punitive, fie prin toleranță[3]

În ceea ce-l privea pe împărat, numai Dumnezeu îl putea sancționa, iar acesta, la rândul său, deținea controlul asupra administrației, de unde și excesul de putere ce risca să devină uneori regulă[4] Istoria Bizanțului permite enumerarea unor dictatori: Focas I (602-610), Justinian al II-lea (685-695 și 705-711), Constantin al VIII-lea (1025-1028), Andronic I (1180-1185)[5] Acestora li se mai

[1] *Ibidem*, p.129.

[2] Idem, *Ibidem*.

[3] În vremea lui Constantin al IX-lea au avut loc mai multe revolte, care contestau legitimitatea puterii sale. Dintre acestea amintim pe cea condusă de Georgios Maniakes, *catepan* al Italiei. El a declanșat lupta împotriva lui Constantin al IX-lea în septembrie 1043 asasinându-l pe ducele occidental Pardos (patriciu al Italiei). În cele din urmă este înfrânt de trupele imperiale. Vezi Louis Bréhier, *Hommes de guerre byzantins*, Georgios Maniakès, 1902, pp. 3-19. Alte manifestări contestatare din această perioadă au mai fost: cele ale lui Leon Lampros, patriciu și strateg de Melitene, și Leon Tornikios, patriciu și fost strateg, văr cu împăratul Constantin al IX-lea. În vara anului 1054 chiar și patriarhul Mihail Cerularie a găsit un sprijin important în rândul populației nemulțumite de Constantin al IX-lea. Vezi Louis Bréhier, *Le schisme oriental du XI-e siècle*, Paris, 1899, p.122-123; A. Michel, *Humbert und Kerularios. Quellen und Studien zum Schisme des XI. Jahrhundert* II, Paderborn, 1930.

[4] Vezi H. Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Paris, 1975.

[5] Atitudinea dictatorială a lui Andronic I a condus la contestarea sa de către popor sau de către unii demnitari de stat. Printre aceștia din urmă amintim: Andronic Anghel, vărul împăratului, militarul Teodor Cantacu-

poate imputa şi o evidentă lejeritate în tratarea unor situaţii de libertate sau constrângere: în 1028, Constantin al VIII-lea vrând să-şi căsătorească fiica, Zoe, cu Roman Arghiros, deja căsătorit, îi acorda acestuia din urmă două variante: orbirea sau repudierea soţiei sale. Riscul de a se expune exceselor de tot felul, îl punea pe împărat într-o postură delicată faţă de sistemul mental al bizantinilor[1]. Împăratul era un model pentru subiecţii săi. Ca orice despot, împăratul nu avea încredere în nimeni, ceea ce îl făcea de multe ori arbitrar. Acelaşi Constantin al VIII-lea, exemplu tipic de tiran înnebunit de frică, asculta la tot felul de intrigi şi la cea mai mică bănuială lua decizii radicale. Vorbind despre el, Mihail Psellos spunea că „nu se gândea să împartă pedepsele în mod echitabil cu greşelile comise de subiecţii săi, ci mai degrabă cum putea scăpa de suspiciunile sale" Cu toate acestea, bizantinii erau dominaţi de două idei fundamentale, care, în ciuda fricii, au dezvoltat critica, ce va deveni acţiune atunci când situaţiile deveneau nedrepte. Mai întâi, împăratul nu era decât un om, iar pe de altă parte, era clar că Dumnezeu nu putea accepta cruzimea, greşelile morale şi religioase, de care se făceau vinovaţi unii suverani. De fapt, asemenea excese nu erau posibile decât în situaţiile în care Dumnezeu, cu libertatea Sa absolută de a alege, putea respinge pe unul dintre aleşii Săi tereştri, tot aşa cum ceva mai devreme îl promovase: în mod neaşteptat, fără vreun motiv aparent. Pentru o vreme, persoana

---

zino, sebastosul Andronic Lapardas, comandantul militar Alexis Branas, aristocraţii Petru şi Asan, care se considerau descendenţi ai ţarului bulgar, sebastocratorul Alexis Anghel. Vezi C.M. Brand „The Byzantines and Saladin 1185-1192", în *Saeculum*, 37, 1962, p. 167-169; L. Sternon, „Note de titulature et de prosopographie byzantines: Théodore Comnène et Andronic Lapardas sébastes" în *Revue des Etudes Byzantines* 24, 1966, p. 89-96; P. Malingoudis, „Die Nachrichten des Niketas Choniates über die Entstehung des Zweiten Bulgarischen Staates" în *Byzantina* 10, 1980, pp. 51-147; C. M. Brand, *Byzantium confronts the West (1180-1204)*, Cambridge, Massachusets, 1968.

[1] Efectul imediat al unor astfel de excese erau revoltele. Printre contestatarii lui Constantin al VIII-lea îi amintim pe: Constantin Burtzes, patriciu şi fost consilier al lui Vasile al II-lea, Nichifor Comnenul, guvernator al Vaspurakanului, Bardas Focas, patriciu, strănepotul împăratului Nichifor al II-lea Focas, Constantin Dalasenos, fostul catepan al Antiohiei, şi Roman Arghiros, fost eparh.

abandonată putea conserva aparenţele unui împărat, dar era practic izolată, dată în mâna diavolului. Exemplul tipic este cel al lui Constantin al V-lea (743-775): „duşmanul care seamănă zâzania dansează văzând cum învinge propria răutate în acest împărat tiranic"[1] Fără a merge prea departe, o acţiune negativă a împăratului tindea să demonstreze că acesta nu mai este reprezentantul lui Dumnezeu: ceea ce lasă să se înţeleagă Attaleiates prin expresia „nelegiuire", atunci când se referea la ordinul dat de Mihail al VII-lea Dukas (1071-1078) de a-l orbi pe Roman Diogene[2]. În astfel de situaţii împăratul îşi pierdea legitimitatea, pentru că în loc să-i invite pe oameni la împlinirea voinţei lui Dumnezeu, dădea exemplul unei fiinţe dominate de cel rău. Este destul de dificil să ştim în care moment împăratul înceta să mai fie un suveran de drept divin şi devenea ceea ce putem numi în mod general „tiran".

Conform tradiţiei romane, împăratul era alesul armatei, Senatului şi al poporului, fapt care atrăgea după sine şi o serie de atribuţii. Neîndeplinirea lor, ameninţa soliditatea puterii sale. Odată cu Constantin cel Mare, împăratul Îl reprezenta pe Dumnezeu pe pământ, dar el nu putea beneficia de acest atribut decât atâta timp cât respecta învăţătura creştină. În caz contrar, el devenea, asemenea adversarilor săi, un simplu *tyrannos*. Cele două noţiuni, de *basileu* şi *tiran* sunt şi opuse, dar şi apropiate. Într-un discurs adresat împăratului Constantin al IX-lea Monomahul, Mihail Psellos exprima foarte bine acest lucru: „orice *basileus* doreşte ca supuşii săi să fie conduşi prin legi, pentru a nu cădea în tiranie, care este asemănătoare cu *basileia*"[3] Cu alte cuvinte, ideea de tiranie o implica şi pe

---

[1] A. Ducellier, *op. cit.*, p. 129.

[2] Ordinul de orbire a lui Roman Diogene intervenise în urma încercării sale de preluare a puterii în iunie 1072. Împăratul Mihail al VII-lea a fost nevoit să mai facă faţă şi altor revolte: în tema Opsikion (poate o urmă a războiului civil care a opus pe Roman Diogene şi familia Dukas), cea a francului Roussel de Bailleul, cea a ducelui Anatolicilor Nichifor Botaniates. Vezi J. Laurent, „Le duc d'Antioche Katchatour (1068-1072)", în *Byzantinische Zeitschrift* 30, 1930, pp. 405-411; D.I. Polemis, „Notes on Eleventh Century chronology (1059-1081)" în *Byzantinnische Zeitscrift* 58, 1965, p. 60-76; Ana Comnena, *Alexiada*, Bucureşti, 1977, vol. I, p. 12.

[3] M. Psellos, „Scripta Minora" I, p. 22, în E. Kurtz, F. Drexel, *Michaelis Pselli scripta minora magnam partem adhuc inedita* I-II, Milano, 1936-1941.

cea de putere, prin care se apropia de noțiunea de *basileia*, dar și de violență, constrângere, deci nelegitimitate, noțiune care le diferențiază. Termenul de putere asociat celui de *basileia* a permis înțelegerea, ce-i drept rară, a tiraniei într-un sens favorabil: Roman al III-lea Argyros (1028-1034) avea o ținută tiranică, Alexios I Comnenul, fiul lui Ioan al II-lea și moștenitor natural al *basileia* avea și el această aparență; la fel Alexios Paleologul, ginerele lui Alexios al III-lea[1] Tirania se derulează în timp. Ea poate fi instaurată odată cu urcarea pe tron, prin preluarea însemnelor imperiale, și se termină odată cu moartea ce poate surveni în mod natural sau este provocată de uzurpatori. De asemenea spiritul tiranic se poate transmite și în mod ereditar.

A fi un împărat tiran desemna mai întâi pe cel care împiedica respectarea prescripțiilor religioase, un exemplu în acest sens fiind ereticii. Pe de altă parte, infracțiunile de ordin disciplinar, mai puțin grave, puteau conduce, de asemenea, la tiranie. Pe parcursul crizei tetragamice, după ce interzicea lui Leon al VI-lea accesul în catedrala Sfânta Sofia, Nicolae Misticul adăuga și o serie de sancțiuni suplimentare, în eventualitatea în care împăratul ar fi avut un „comportament tiranic"; în același sens, suveranii de mai târziu care au dus o politică unionistă, au fost, de asemenea, considerați tirani. Până la urmă actul tiranic rămânea prin excelență acela al obținerii puterii prin violență. Ridicându-se împotriva lui Leon al V-lea, Mihail al II-lea obținea tronul prin „tiranie și împotriva voinței lui Dumnezeu"; simplele tentative de lovitură de stat ratate, ca cele ale lui Bardas Skleros sau Bardas Focas din vremea lui Vasile al II-lea (976-1025), sunt considerate în egală măsură drept acte tiranice[2] Mai putem adăuga și faptul că simpla încredințare a

[1] J.C. Cheynet, *Pouvoir et contestations à Byzance*, Paris, 1996, p. 177.

[2] Bardas Skleros, magistru și duce al tagmatei Mesopotamiei, făcea parte dintr-o familie de militari iluștri din secolul al VIII-lea. El avea pretenții asupra tronului, însușindu-și însemnele imperiale și încheind acorduri diplomatice cu emiri arabi. Revolta lui Bardas Skleors împotriva lui Vasile al II-lea a început în 976. Bardas a obținut o primă victorie în primăvara lui 976, iar a doua în toamna lui 977. Bardas Skleros l-a învins și pe Bardas Focas la Pankaleia, în iunie 978. În cele din urmă, Bardas Skleros a fost înfrânt în 979. Despre aceste evenimente vezi M. Canard, „Deux documents arabes sur Bardas Sklèros", în *Atti del V Congresso in-*

puterii unor iresponsabili, ce o vor deturna de la cursul adevărat, căpăta un aspect cupabil.

Maniera cea mai simplă de a deveni tiran rămânea însă aceea a abuzului de putere față de subiecții pe care-i conduci: ascunderea proviziilor alimentare de care s-a făcut vinovat Nichifor II Focas (963-969) reprezenta „un act tiranic îndreptat împotriva cetățenilor"[1] De fapt, actul tiranic pentru bizantini era sinonim cu noțiunea de exces, de lipsă de măsură; noțiunea poate fi neclară, dar fundamentală şi evidentă în mentalitatea greacă, impunând omului anumite limite naturale, de care acesta ar fi trebuit să țină seama. „Din momentul în care ieşim din mediul cel drept, spunea Ana Comnena, şi ne îndreptăm către extreme, ne îndepărtăm de virtute" Chiar şi Isaac al II-lea prin veşmintele sale, parfumurile sale, dar mai ales prin abundența meselor (*ocean de vin*) cădea în excesul ce-l putea conduce la tiranie.

Totuşi lipsa de măsură îl lansează pe om în întreprinderea unor acțiuni de forță, iar acest aspect este adesea întâlnit la Bizanț pentru că este sinteza a două reacții mentale, diferite la origine, dar care erau de multă vreme apropiate; este vorba despre noțiunea de exces de care am pomenit şi care corespundea termenului grecesc de *ibris* din antichitatea elenică (greşeala antică a omului care merge prea departe cu bogăția sau cu puterea şi care sfârşeşte prin declanşarea geloziei sau a răzbunării zeilor) şi greşeala gravă a creştinilor care pot cădea în păcatul orgoliului. În acest sens, Ale-

---

ternazionale di Studi bizantini, I, Roma, 1939, p. 55; W Seibt, „Die Skleroi. Eine prosopographisch-sigillographische Studie", în *Byzantina Vindobonensia* 9, Viena, 1976. În privința lui Bardas Focas, magistru şi domestikos al scoliilor din Orient, putem spune că-şi propunea eliminarea suveranilor porfirogeneți. El a pus la cale rebeliunea din primăvara anului 987, iar în urma bătăliei de la Abydos din 989 a fost înfrânt şi omorât. Vezi detalii despre cariera lui Bardas Focas în *Histoire de Yahya-ibn-Sa'id d'Antioche, Continuateur de Sa'id-ibn-Bitriq*, trad. de I. Kratchkovsky-A. Vasiliev, I-*Patrologia Orientalis,* 18, 1924, p. 700-833; II-*Patrologia Orientalis* 23, 1932, pp. 347-520.

[1] Înainte de a ajunge împărat, Nichifor Focas a fost magister şi strateg avtokrator al trupelor Orientului. După moartea lui Roman al II-lea, a apărut ideea unei revolte a grupului condus de Nichifor Focas, inițiativă încheiată cu proclamarea sa ca bazileu.

xios Comnenul reproşa rebelului învins Nichifor Bryenios faptul că „şi-a uitat propria măsură”[1]

Această noţiune de exces, din care provine la un moment dat tirania este adesea pusă în raport cu Dumnezeu: lipsa de măsură a unui tiran constă în lipsa de credinţă faţă de providenţa divină. Problemele umane sunt rânduite de Dumnezeu, Care Se impune oamenilor prin porunci şi autoritate. Nedreptatea şi asuprirea sunt alte două aspecte ale tiraniei pe care Nichita Choniates le reproşa „majorităţii împăraţilor bizantini”, care nu suportă bogăţia celorlalţi, sacrificând tot ce este nobil pentru a lăsa frâu liber „dorinţelor fără margini”. În realitate, tirania era considerată o plagă a umanităţii şi o jignire adusă lui Dumnezeu, care detestă nedreptatea. „Cine nu ştie, spunea Nicolae Misticul, că Dumnezeu urăşte tirania, iar oamenii dintotdeauna au respins pe tirani ca pe o nenorocire a umanităţii”. În mod logic, o asemenea atitudine îndeamna la revoltă împotriva tiranilor. În cazul unei erezii, „o tiranie împotriva lui Dumnezeu”, toate izvoarele sub influenţa partidelor monahale, considerau, de exemplu, asasinatul lui Leon al V-lea Armeanul (813-820) o pedeapsă dreaptă „pentru violarea legii”, de care acesta se făcuse vinovat. Din acest exemplu, reiese şi pericolul unei astfel de concepţii: începând din ce moment tirania devine evidentă, de când avem dreptul legitim de a o combate? Dacă fiecare se lasă condus de o apreciere de ordin personal, atunci nu mai avem de-a face cu o autoritate, căci în orice moment, oricine poate decreta, în numele lui Dumnezeu, că puterea imperială a deviat de la scopul propus.

Din fericire, Dumnezeu Se manifestă atunci când abandonează pe un suveran: cine înţelege sau are posibilitatea să vadă semnele care vin din cer, le poate înţelege şi-şi poate explica mai bine de ce un împărat sau vreun dregător al statului, a avut un sfârşit fericit sau nu. Adesea, Dumnezeu arată că şi-a îndepărtat privirea de la împărat prin diferite cataclisme naturale, care se abat asupra Imperiului. Astfel, domnia lui Mihail al II-lea a cunoscut multe semne cereşti îngrozitoare: cutremure, incendii, asasinate. În acelaşi timp,

[1] Complotul a avut loc în ultimele săptămâni ale domniei lui Alexios I Comnenul. Fiica sa, Ana Comnena, dorea să pună pe tronul Imperiului pe soţul său Nichifor Bryenios. Încercarea a fost dejucată de către succesorul lui Alexios, Ioan al II-lea.

împotriva lui Mihail al IV-lea, ajuns la tron prin asasinarea lui Roman Arghiros, Dumnezeu s-a dezlănțuit prin invazii de lăcuste sau a trimis vise unor apropiați ai împăratului, cum a fost cazul unui servitor al episcopului Pergamului. Explicația unor astfel de situații era dată chiar de cei care le-au avut: „toate acestea vă vin din cauza încălcării poruncilor lui Dumnezeu".

Cu toate acestea, semnul cel mai evident al părăsirii celui care păcătuia, rămânea înfrângerea pe câmpul de luptă, proba zdrobitoare că împăratul a fost părăsit de Dumnezeu. Pentru patriarhul Nichifor, atacul avarilor din 616 era strâns legat de căsătoria scandaloasă a lui Heraclius cu una din nepoatele sale. Pentru Mihail Attaleiates înfrângerile bizantinilor erau urmarea guvernării tiranice a lui Mihail al VII-lea: „... răul era prezent în toate domeniile, iar mânia lui Dumnezeu s-a abătut asupra regiunilor orientale"[1]. În general, orice necaz care venea asupra creștinilor era imputat greșelilor împăratului, deoarece *basileul* era responsabil de toți creștinii: jaful săvârșit de musulmani asupra Mânăstirii Sfântul Sava din Palestina nu putea fi decât consecința susținerii ereziei iconoclaste de către Leon al V-lea (812-820).

În momentul în care semnele erau evidente, era nevoie de cineva care să preia „inițiativa revoltei" Atâta timp cât puterea rezista, chiar și atunci când în mod deschis ea era desconsiderată de Cer, populația se mulțumea cu rugăciunea și cu cererea la Dumnezeu, să le trimită pe cineva care „să fie capabil să elimine pe tiran" Dacă un om se simțea investit cu o asemenea misiune, el nu putea fi sigur de reușita sa. Singurul mijloc infailibil în cunoașterea voinței lui Dumnezeu rămînea până la urmă riscul aventurii, felul în care aceasta lua sfârșit; dacă revolta eșua, însemna că Cerul continua să-l sprijine pe împărat, dacă reușea, autorul ei era considerat noul ales al lui Dumnezeu. La Bizanț reușita rămânea cea mai solidă legitimitate, deoarece reprezenta o aprobare din partea lui Dumnezeu, iar revolta care a condus la izbândă constituia „o inițiativă sfântă" animată de „un țel drept", căreia uneori i se asocia și patriarhul.

În virtutea misiunii sale divine, împăratul era decis să-și apere tronul împotriva celor care ar fi dorit să-l ia. De aceea, în caz de revoltă, împăratul făcea totul pentru a rezista atacului, iar atunci când

[1] Jean-Claude Cheynet, *op. cit.*, p. 177.

ieşea învingător, sancţiona prompt atitudinea trădătorilor. Aşa s-a întâmplat cu Nichifor al III-lea Botaniates (1078-1081), care, după ce l-a învins pe Bryennios, îşi reafirmă în faţa învinsului său legitimitatea. Au fost şi situaţii în care împăratul ajungea să-şi dea seama că a pierdut ajutorul lui Dumnezeu, şi renunţa la putere fără să mai opună rezistenţă. Astfel, în momentul declanşării revoltei lui Leon al V-lea Armeanul, Mihail al II-lea îşi reaminteşte de originile obscure ale puterii sale şi se crede blestemat de Dumnezeu, abdicând fără rezistenţă. De asemenea, el a trimis însemnele imperiale rebelului şi s-a retras la o mănăstire, convins că nu făcea decât să accepte „evenimente dorite de Dumnezeu"

În privinţa lui Nichifor al III-lea Botaniates (1078-1081), el reprezintă tipul suveranului care vrea să arate până la căpăt că este ajutat de Dumnezeu, chiar şi atunci când era practic pierdut. Aşa cum rezistase revoltei lui Bryennios tot aşa a rezistat şi celei a lui Alexios Comnenul, dar a încetat orice rezistenţă şi a abdicat în momentul în care şi-a dat seama că Dumnezeu nu mai este de partea sa[1]. Sentimentul de a fi în orice clipă abandonat de Dumnezeu, i-a determinat pe unii suverani să se îndoiască de capacităţile lor reale, considerându-se respinşi chiar şi atunci când nu era cazul. Mihail al VII-lea Dukas (1071-1078) avea presentimentul unei revolte şi, în prezenţa întregii Curţi, se compara adesea cu profetul Iona, cerând ca şi acesta „să fie aruncat în mare"

O asemenea resemnare poate fi explicată prin părerea că atunci când Dumnezeu şi-a manifestat dezacordul, încercarea de a rezista nu numai că ar fi inutilă, dar ar constitui şi un sacrilegiu, prin rezistenţa la voia lui Dumnezeu. Acela care se agaţă cu toată puterea de tron, atunci când este abandonat de Dumnezeu, înseamnă că luptă împotriva Cerului. Printre avizii de putere îl putem menţiona pe Mihail al VI-lea (1057), a cărui rezistenţă din 1057 părea contemporanilor săi scandaloasă: după ce Isaac Comnenul a fost proclamat împărat, generalul Katakalon Kekaumenos afirma că dacă

[1] Înainte de a ajunge împărat, Nichifor Botaniates a fost duce al Anatolicilor. El provenea dintr-o familie de militari. În scurta sa domnie a fost nevoit să facă faţă mai multor revolte: a ducelui de Dyrahion Nichifor Basilakios, a principelui porfirogenet, Constantinos Dukas, fiind înfrânt în cele din urmă de viitorul împărat, Alexios I Comnenul. Vezi Ana Comnena, *op. cit.,* I, pp. 35-50.

s-ar tolera întoarcerea pe tron a lui Mihail al VI-lea – suveranul contestat – atunci din Cer va coborî mânia dumnezeiască, din cauza violării jurământului depus de succesorul Isaac I Comnenul (1056-1059)[1]. La rândul său, Skilitzes, făcând câteva reflecții asupra aceluiași episod, afirma că prin rezistența sa repetată, chiar și atunci când armata, poporul și Biserica l-au abandonat, suveranul a pierdut și singura compasiune care îi mai rămânea după pierderea tronului: Împărăția lui Dumnezeu. Prin neascultare de voința lui Dumnezeu, Mihail al VI-lea risca să-și piardă și sufletul.

Așa cum Dumnezeu dă puterea, tot El o poate lua, creștinul având datoria să urmeze voia Sa. În fața acestei porunci atât de importante nu mai exista atașament politic sau social. A fi fidel sau a fi credincios însemna la Bizanț să fii alături de Dumnezeu. În lumina unei astfel de mentalități înțelegem mai bine formula folosită de Alexios Comnenul atunci când îl abandonează pe Mihail al VII-lea și se alătură lui Botaniates: „așa cum i-am păstrat lui o credință fără reținere, tot așa îți voi păstra și ție atașamentul meu deplin".

Acesta este paradoxul puterii politice bizantine: fără ajutorul divin pe pământ, puterea imperială, sub aparența absolutismului, masca o lipsă totală de autonomie, iar omnipotența împăratului nu avea drept echivalent decât fragilitatea sa. Eforturile depuse pentru ieșirea din această dilemă putea lăsa impresia unui sistem politic uneori incoerent, ce va putea fi însă contrazis de încercările de conciliere între legile dumnezeiești și cele omenești.

2.3 Organizarea statului califal

Denumirea entității statale islamice întemeiate de profetul Mahomed și-a luat numele după conducătorii săi, *califii,* adică succesori ai profetului la conducerea comunității musulmane.[2] Statul califal a cunoscut o perioadă glorioasă între secolele VII-XI, ajun-

[1] Decizia loviturii de stat a fost luată în primăvara anului 1057, dar Isaac Comnenul a fost proclamat împărat pe 8 iunie 1057.

[2] Dominique Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *Civilizația islamului clasic*, trad. de Eugen Filotti, vol. III, Ed. Meridiane, București, 1975, p. 83.

gând să stăpânească Orientul până în stepele Asiei, nordul Africii până la Atlantic, şi să pătrundă decisiv în Europa. Numai victoriile obţinute de împăraţii bizantini, Constantin al IV-lea Pogonatul în 673 şi Leon al III-lea Isaurul în 718, precum şi cele obţinute de regele francilor Carol Martel în 732 la Poitiers, au putut opri invazia arabă în întreaga Europă. Aceste reuşite militare ale noului stat oriental, care nu numai că înlocuia Imperiul sasanid, ci întrecea rolul figurativ deţinut de acesta în echilibrul politico-militar al regiunii, afectând grav principala putere europeană, Imperiul bizantin, se datorau în bună parte unei organizări statale eficiente. Înainte de venirea profetului, Arabia era un teritoriu locuit de triburi nomade – beduinii, care prin infiltrarea în ţările din jur şi prin modul de viaţă semisedentar au reuşit să cunoască valenţele statalităţii. Cu toate acestea, mentalitatea nomadului excludea ideea de stat, singurul organism politic pe care îl cunoştea fiind tribul. Chiar Mahomed a cunoscut viaţa tribală cu legile ei încă de la naştere. Sub tutela bunicului său şi apoi sub cea a unchiului, el a putut intra în contact cu diversitatea tradiţiilor fiecărui organism tribal în parte. De aceea el a înţeles că numai o unificare politică putea asigura independenţa arabilor în faţa influenţelor imperiilor vecine. Prima comunitate islamică, embrionul imperiului califal de mai târziu şi al statelor islamice de astăzi, a fost organizată la Medina de către Mahomed.

Statul întemeiat de Mahomed, un stat de tip teocratic, era guvernat după legile date de Allah prin trimisul său, prestigiul bunei sale organizări ajungând până la Bizanţ, în Persia, Etiopia sau Egipt, unde existau, înainte de moartea profetului, ambasade arabe cu scopul convertirii la islam. Statul musulman, întemeiat în jurul centrelor Mecca şi Medina, şi-a dobândit eficienţa şi prin renunţarea la unele obiceiuri destructive existente în cadrul societăţii arabe preislamice precum cămătăria, jocurile de noroc, consumul de alcool. Diferenţierea societăţii musulmane s-a produs odată cu implementarea în viaţa statului a învăţăturii coranice şi renunţarea la influenţe străine.[1]

Califul (de la *kalîfa Rasul Allah*, „succesor al trimisului lui Allah"), era cel care asigura conducerea comunităţii după moartea

[1] *Ibidem*, p. 46.

lui Mahomed. În calitatea sa de profet şi şef politic, Mahomed nu prevăzuse nimic pentru succesiunea sa şi de aceea a fost destul de delicat să se găsească o soluţie pentru înlocuirea sa, iar unitatea realizată să fie în continuare păstrată. În cele din urmă, un acord a fost încheiat între primii săi adepţi. Abu Bakr era cel care trebuia să ghideze comunitatea şi să se îngrijească de aplicarea diferitelor prescripţii ale legii sacre transmise de Mahomed.

Califul era un reprezentant al comunităţii. Alegerea lui nu era validată decât după ce se angaja în faţa principalilor demnitari ai statului că se supune Legii. Califii abasizi au reuşit prin diferite manevre să obţină recunoaşterea principului dinastic în locul celui electiv. Reprezentanţii claselor conducătoare îşi reafirmau acordul la vremea cuvenită şi depuneau jurământul de supunere, urmaţi apoi de populaţia capitalei, ceea ce angaja din acel moment întreaga comunitate care îi datora pe mai departe califului o ascultare necondiţionată. La rândul său, califul se considera investit cu putere de către Dumnezeu însuşi, având datoria de a guverna conform preceptelor coranice. Codiţiile care i se cereau erau: vârsta maturităţii şi aptitudini fizice şi mentale (şiiţii, partizanii ultimului calif umayad Ali, cereau şi respectarea descendenţei din familia Profetului). Califul putea abdica, ceea ce şi făcea uneori pentru a nu fi ucis, dar nu putea fi destituit decât când manifesta o atitudine de flagrantă injustiţie sau dacă era atins de o grea infirmitate. El deţinea prerogativele cele mai importante, devenind aproape un suveran absolut. El conducea rugăciunea credincioşilor la evenimentele cele mai importante, rostea predica la rugăciunea de vineri, era conducătorul pelerinajului la Mecca, iar vinerea în moschee credincioşii invocau binecuvântarea lui Allah în favoarea lui.

Califul era comandantul suprem al armatei el fiind cel care stabilea criteriile de repartizare a prăzii de război. El numea pe guvernatorii provinciilor şi pe judecători, controlând totodată modul în care erau folosite veniturile statului precum şi buna funcţionare a justiţiei. Autoritatea califului era limitată doar de obligaţia de a aplica legea cu dreptate, fiind constrâns în problemele mai importante de interes general să-i consulte pe juriştii eminenţi din anturajul său, fără avizul cărora nu putea aplica pedeapsa cu moartea. Declinul autorităţii califilor abasizi a fost cauzat în principal de următorii fac-

tori: lipsa de legitimitate şi descentralizarea administrativă impusă şi de dificultăţile de comunicare între regiunile îndepărtate.[1]

Lipsa de legitimitate pusese încă de la început o serie de probleme califilor. La numai 30 de ani după moartea lui Mahomed comunitatea era divizată deja în trei partide: majoritatea credincioşilor suniţi, adică partizanii tradiţiei, sub conducerea califului aflat la putere; alţii, fideli dinastiei primului calif Ali; „secesioniştii, care socoteau că doar comunitatea avea dreptul de a-şi alege şeful, precum şi datoria de a-l da jos dacă săvârşea abateri grave.[2] Permanenta posibilitate ca două grupuri să conteste legitimitatea califului aparţinând celui de-al treilea grup au impus existenţa gărzii personale a califului, aproape singurul corp de armată. La începutul secolului al IX-lea această gardă era alcătuită din mercenari sclavi de neam turc, care, pe lângă faptul că au ajuns să-şi impună punctul de vedere în privinţa alegerii califilor, au primit pentru serviciile aduse şi o serie de concesii, sub formă de terenuri agricole, oraşe sau districte întregi, pe care le stăpâneau cu o autoritate absolută.

Descentralizarea admnistrativă a făcut ca adeseaori guvernatorii să-şi manifeste tendinţa de a-şi asuma autoritatea absolută în toate problemele locale. Astfel, în anul 936 unul dintre aceşti guvernatori a primit titlul de „mare emir" cu permisiunea să comande ansamblul trupelor şi să numească majoritatea ofiţerilor. Funcţia avea să fie obţinută de un emir iranian din familia buyzilor (populaţie de origine turcă) şi să rămână timp de un secol în posesia descendenţilor sau a rudelor acestuia. Puterea dinastiei arabe a abasizilor era, prin urmare, în această perioadă aproape nulă în timp ce emirii buyzi controlau nu numai Iranul, ci şi Irakul, unde califul nu-şi păstrase decât unele prerogative neînsemnate.

În lumea bizantină şi cea arabo-musulmană au existat deosebiri formale şi de esenţă. Dacă împăraţii bizantini au fost protectori ai Bisericii, califii arabi nu aveau legături cu islamul decât atunci când obligaţiile le cereau acest lucru. Cu toate acestea, ambii suverani îşi îndeplineau cu scupulozitate ritualurile pe care funcţia le impunea.

---

[1] Ovidiu Drimba, *Istoria culturii*...vol IV, Ed. Saeculum, Bucureşti, 1998, p. 212.

[2] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 90.

Cele două lumi se asemănau şi prin luxul de la curte şi prin impozanţa palatelor imperiale. Bogăţia curţii avea darul de a intimida uneori pe cei care doreau să se angajeze în luptă. Astfel, atunci când o delegaţie bizantină mergea în vizită la calif, acesta făcea tot posibilul pentru a impresiona, scoţând din depozite lucrurile cele mai de preţ pe care le avea. Chiar şi soldaţii erau îmbrăcaţi cu veşminte de ceremonie şi cu arme, de cele mai multe ori aurite. De un ceremonial asemănător aveau parte la curtea bizantină, delegaţiile străine sosite la Constantinopol. Atât în Imperiul bizantin, cât şi în cel arab, strânsa legătură dintre religie şi putere a avut darul de a legitima autoritatea concentrată în mâna suveranilor, căci numai puterea dumnezeiască, fără limite, putea sta la baza unei puteri umane nelimitate, făcând în acelaşi timp posibilă şi apropierea supuşilor de suveranul lor, căruia uneori i se puteau adresa aproape familiar.

2.4 Întemeierea califatului şi destrămarea comunităţii islamice

Mesajul lui Mahomed şi noţiunea de *umma*, „comunitate religioasă frăţească", erau menite să depăşească diferenţele etnice, religioase, sociale şi culturale, conferind monoteismului islamic un caracter universal. Însă, dacă studiem atent istoria islamului, observăm că încă de la începuturi s-a confruntat cu fricţiuni interne, antagonisme, nemulţumiri, dezamăgiri, revolte anarhice, crime şi războaie.

Era de presupus că moartea neaşteptată a profetului (632), care nu desemnase un succesor, va produce un vid în mecanismul puterii ce ar fi putut compromite definitiv supravieţuirea noii comunităţi de tip teocratic, abia înfiinţate. Spiritul de clan era încă puternic printre arabi, încât vechile rivalităţi oricând ar fi condus la conflicte în rândul însoţitorilor profetului, generate de ierarhiile ce urmau a fi stabilite, orgoliul fiecărui conducător de grup determinându-l să-şi revendice în egală măsură onoarea şi dreptul de a prelua puterea. Însă *suna*, consiliul celor şase demnitari religioşi, a ales într-un climat de dispute şi manevre subterane pe bătrânul negustor Abû Bakr, tatăl Aişei, soţia preferată a lui Mahomed, drept „succe-

sor al trimisului lui Allah" (*Kalîfa Rasul Allah*), adică conducătorul rugăciunii, dar şi al poporului arab. Pentru a salva unitatea comunităţii, ginerele profetului, Ali, soţul fiicei acestuia, Fatima, şi tatăl nepoţilor Hasan şi Huseyn, cel care se pare că însuşi Mahomed şi l-ar fi dorit urmaş la conducere, acceptă situaţia sperând ca şi partizanii lui că vârsta înaintată a califului îi va aduce curând calitatea de conducător.[1]

Pentru istoria poporului arab, alegerea lui Abû Bakr, socotit om integru, modest, sever, inflexibil, care înainte să adere la islam posedase o avere de 40.000 de drahme, şi care avea să sfârşească sărac, fără o cămilă măcar, a însemnat întemeierea statului califal ce nu peste mult timp va ocupa un loc important în peisajul politico-militar al Orientului, graţie cuceririlor nenumărate de teritorii. Sarcina califului era să ghideze comunitatea şi să se îngrijească de aplicarea legilor sacre enunţate de Coran. Expediţiile întreprinse imediat de Abû Bakr vor reuşi să supună triburile beduinilor ce ameninţau să desemneze ca succesor pe Omar Ibn al Khattâb (634-644), tatăl Hafsei, de asemenea una dintre soţiile lui Mahomed. Destoinic strateg, el s-a dovedit a fi artizanul activ al expansiunii islamice, adăugând la funcţia religioasă de imam pe aceea de „emir al dreptcredincioşilor" (*amîr al-mu'minîn*) în războiul sfânt, jihadul.[2]

Sub steagul lui Omar s-au înrolat şi populaţii creştine vorbitoare de aramaică şi greacă. Yemenul, provincie sasanidă, capitulase, la Ierusalim patriarhul Sofronie i-a predat cheile oraşului, iar Siria şi Damascul au căzut fără luptă. La Kadicia, pe malul Tigrului, i s-a opus rezistenţă din partea unei armate pe care Rustam a reuşit s-o încropească. Era formată mai ales din infanterişti şi câţiva elefanţi de luptă. Călăreţii musulmani i-au învins pe infanteriştii persani şi conducătorii de elefanţi. Califul i-a răsplătit cu bani pe ostaşii săi, însă a refuzat să împartă pământurile cucerite. Acest lucru îl vor face mai târziu alţi califi.

Omar a fost asasinat de un sclav nemulţumit, la zece ani după ce cucerise Palestina, Siria, Mesopotamia, Persia, Egiptul şi Cirenaica.

---

[1] Mircea Eliade, *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988, p. 83.

[2] S.D. Goitein, *Studies in Islamic History and Institutions*, Leiden, 1968, p. 52.

Colegiul celor şase membri ai consiliului („sunei") avea de ales între Ali şi Uthman, alt ginere al profetului. Ignorarea lui Ali (*şi'i'Ali*, literal „partidul lui Ali" sau *şi'a*, şiismul), văr cu profetul şi membru al clanului haşemit, precum şi a supuşilor săi de către demnitarii sunei şi preferarea lui Uthman, membru al familiei aristocratice Banû Umayya, în încercarea de a dovedi că alegerea califului nu este şi nu va fi o afacere de clan, va scoate la iveală opoziţia existentă până atunci în stare latentă în sânul comunităţii musulmane.

Ajuns la putere, Uthman (644-656) a servit intereselor bogatei sale familii din Mecca, încredinţând rudelor sale numeroase funcţii în stat. Un văr primeşte guvernarea Siriei, altul pleacă să conducă Egiptul, fără să fie încă musulman. Pe vremea lui Uthman s-a început împărţirea pământurilor. Verii, deveniţi feudali cu mii de sclavi, au stârnit mânia celor care mai credeau în frăţia şi egalitatea musulmană. Creşterea constantă a nemulţumirii a fost urmată de tulburări şi revolte care au condus în final la uciderea califului în propriul palat de către beduinii garnizoanelor din Egipt şi Irak, în anul 656. Profitând de situaţia creată, Ali a fost proclamat calif de susţinătorii săi din Medina.[1]

Pentru şiiţi, care nu recunoscuseră nici un „succesor" din afara familiei profetului, Ali era, în sfârşit, primul calif adevărat. Însă, în ciuda virtuţilor sale, Ali a avut o mulţime de oponenţi. Aişa şi multe căpetenii din Mecca l-au învinuit de complicitate la asasinarea lui Uthman. Cele două partide rivale s-au înfruntat în bătălia zisă „a Cămilei", pentru că s-a desfăşurat în jurul cămilei Aişei. Prima confruntare ce-i punea faţă în faţă pe musulmani (Basra, 656) spre dezaprobarea opiniei publice, s-a încheiat cu victoria lui Ali, însă ea a marcat doar începutul luptelor pentru putere între rudele lui Mahomed din ramura haşemită a familiei şi cei din ramura Umayya, între care guvernatorul Siriei, Mu'awiyya Ibn Sofian.

Ali („profetul bine ghidat") îşi strânge adepţii în tabăra de la Kufa din Irak. În bătălia de la Siffin rezultatul se arată indecis. Ali acceptă un patronaj divin, care manipulat, se încheie în avantajul lui Mu'awiyya, căci Ali renunţă la dreptul de succesiune. Ca urmare a acestui gest de slăbiciune, el va fi părăsit de o parte din par-

[1] Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993, p. 44.

tizanii săi, cunoscuți de atunci sub numele de haridjiți „secesioniști"[1]. Ali a fost omorât în 661 și credincioșii lui, puțin numeroși de altfel, l-au proclamat calif pe fiul mai mare, Hasan. Ales și el mai dinainte (660) de sirieni la Ierusalim, Mu'awiyya îl convinge pe Hasan să abdice în favoarea sa. Mu'awiyya era un șef militar capabil și un politician îndrăzneț; el a reorganizat imperiul și a întemeiat prima dinastie de califi, a Umayazilor (661-750). Dar ultima șansă de a reunifica „umma" e pierdută când Huseyn, al doilea fiu al lui Ali a fost masacrat în 680 la Karbala, în Irak, împreună cu aproape toți membrii familiei sale. Această martirizare nu a fost niciodată iertată de șiiți și ea a trezit timp de secole revolte sângeros reprimate de califii aflați la putere.

Odată cu Mu'awiyya avea să se schimbe și caracterul califatului. Dacă cei dintâi califi aleși de popor erau căpetenii de clan, respectați ca șefi spirituali, ceea ce le conferea o mare autoritate, acum califii erau la fel ca ceilalți despoți orientali care stăpâneau cu forța peste oameni siliți să-i asculte în loc să fie respectați]n calitate de conducători ai unei colectivități de oameni liberi. Dacă viața primilor califi era simplă, ei locuiau în Medina, scena triumfului profetului, cei de după ei au locuit în Damasc, în Bagdad și în orașe cucerite de la „necredincioși"; Mu'awiyya s-a înconjurat de o splendidă curte și un întreg ceremonial urmând exemplul împăraților bizantini și al regilor perși, tradiție respectată și de urmașii săi.[2]

2.5 Dinastia umayadă și consolidarea partidei arabe

Preluarea puterii de către fostul guvernator al Siriei, Mu'awiyya, încheia în favoarea vechiului clan conducător de la Mecca prima

[1] De la verbul *kharaja* = a ieși, a se revolta. Termenul desemnează membrii celui mai vechi curent politic și religios islamic. Orientată împotriva familiei profetului și aristocrației arabe, gruparea avea influențe considerabile între musulmanii de origine nearabă. Haridjiți există și în zilele noastre (sub numele de ibadiți în Africa de Nord, Oman și în Zanzibar).

[2] Dominique Sourdel, *Istoria arabilor*, Ed. Corint, București, 2002, p. 61.

serie de lupte tribale arabe, marcate de opțiuni religioase diferite și în urma cărora căpătase formă un stat arabo-sirian capabil să stăpânească totalitatea teritoriilor pe care le cucerise și care avea să dirijeze destinul comunității islamice timp de aproape un secol.

Însă la doar 30 de ani de la moartea lui Mahomed, *umma* era divizată – și a rămas așa până în ziua de astăzi – în trei partide[1]:

a) majoritatea credincioșilor sunniți, adică partizani ai tradiției (*sunna*), sub conducerea califului aflat la putere;

b) șiiții, fideli califului „adevărat", Ali;

c) haridjiții care considerau că doar Comunitatea avea dreptul de a-și alege șeful, precum și datoria de a-l da jos dacă săvârșea erori grave.

Sunniții au fost, sunt și poate vor rămâne majoritari. Șiismul este caracterizat prin mister și suferință, iar partizanii lui vor avea parte în istoria islamului de un destin tragic, adesea persecutați de sunniți – arabi, kurzi sau turci – care consideră că reprezintă islamul oficial ortodox. Își vor lua totuși o strălucită revanșă atunci când șahul Ismail va impune șiismul în Iran, ca religie de stat, în secolul al XVI-lea.

Gruparea haridjită a fost dintotdeauna orientată împotriva familiei profetului și a aristocrației arabe și a avut o influență considerabilă printre musulmanii de origine nearabă, fiind caracterizată prin puritanism doctrinar și fanatism.

Sub umayazi, a căror domnie începe cu Mu'awiyya, noul stat califal capătă un caracter dinastic asigurând proeminența unuia din triburile arabe față de celelalte, însă nu atât de autocratic cum avea să i se reproșeze mai târziu de istorici. Pentru a guverna, califul avea nevoie de aprobarea, dacă nu chiar de colaborarea șefilor marilor familii, așa numiții „nobili" (*al-ashrâf*) care se reuneau în adunări cu puteri reale, mai ales pentru a lămuri problemele legate de succesiune. Pe lângă aceasta, statul arab nu se sprijinea doar pe nobili, ci și pe războinicii arabi, dintre care unii se instalaseră în Siria.

Foarte repede, teologii islamului hotărăsc caracterul obligatoriu al califatului (numit și *imâmat*), capitala fiind stabilită la Damasc, provincie ridicată la rangul de „loc ales" pentru „colonizarea" arabă. Umayazii introduc o administrație ce ținea seama de tradițiile

[1] Nadia Anghelescu, *op. cit.*, p. 53.

juridice ale ţărilor cucerite. Forma de guvernământ a fost însă despotismul militar menţinut în interesul arabilor. Noii convertiţi la islam nearabi rămân musulmani de rangul al doilea (*mawâlis*) şi sunt nevoiţi să-şi caute protectori printre triburile şi notabilităţile arabe. Istoricii folosesc des termenul de „client"[1]. Aceşti clienţi au jucat un rol important în mişcările de revoltă cu care s-au confruntat umayazii şi care au culminat cu „marea răscoală persană, maturizată îndelung şi cu pricepere, care a purtat în triumf steagurile negre ale abasizilor de la muntele Marw până în Damasc" (Ibn Khaldun)[2], ce avea să însemne şi sfârşitul dinastiei umayade.

Cum s-a ajuns la diferendele sociale din ce in ce mai ascuţite în sânul regimului umayad? De unde simţămintele de ostilitate crescândă pe care clienţii (*mawâlis*) le aveau faţă de stăpânii lor? Iată pe scurt câteva explicaţii.

Profetul a dorit să formeze o vastă societate religioasă şi politică unită în locul jurisdicţiilor separate ale vechilor clanuri arabe. Coranul zice: „Cel mai cinstit dintre voi înaintea lui Dumnezeu este cel mai temător" (Coran, XLIX, 13)[3] şi „credincioşii sunt fraţi" (Coran, XLIX, 10)[4]. Idealul a fost bun, dar Mahomed adeseori nu l-a respectat, prin părtinirea qurayşiţilor. Dar clienţii erau puţini şi poate că nu s-a gândit niciodată că ei ar deveni aşa de repede atât de numeroşi. Oricum, se pare că el s-a uitat mai mult la credinţă decât la seminţie ca legătură a egalităţii. Dacă este aşa, atunci şovinismul unor arabi i-a făcut curând pe succesorii săi să se îndepărteze de acest ideal. Însă, odată cu numeroasele cuceriri musulmane noii convertiţi ataşaţi printr-o relaţie clientelară de triburile arabe, s-au înmulţit ocupând un loc tot mai important între cuceritori şi supuşii nemusulmani. Mulţi dintre ei aveau un nivel de

---

[1] „Clienţii asimilează sentimentele, obiceiurile şi mândria familiei în care intră. O tradiţie spune: clientul unei familii este membrul acelei familii, fie că este client prin eliberare, adopţie sau prin vreun contract. Lui îi revin toate drepturile" spune istoricul Ibn Khaldun. Clienţii erau consideraţi oameni dependenţi material şi moral de un om bogat şi influent.

[2] Ibn Khaldun, *Prolegomenes*, Slane's edition, 1865 apud Canon Sell, *Umayazii şi abasizii*, trad. de Pr. prof. univ. dr. Alexandru I. Stan, Ed. Kriterion, Bucureşti, 2001

[3] *Coranul*, trad. de George Grigore, Ed. Kriterion, Bucureşti, 2000.

[4] *Ibidem.*

pregătire ridicat, erau oameni eminenți, dar rămâneau mereu pe o treaptă inferioară arabilor care, de asemenea, refuzau să le acorde o ușurare a sarcinilor fiscale corespunzătoare situației lor. Mai mult, plângerile clienților erau neglijate de umayazi, care-i tratau cu dispreț și adesea erau priviți cu suspiciune „contra strigătului oprimaților convertiți ei nu au avut alt argument decât sabia" [1] Între comunitățile închise în acest statut discriminatoriu se numărau și cele creștine. Dacă epoca umayadă este caracterizată prin convertiri masive și spontane la islam, fapt ce a creat un echilibru între dominanți și dominați, să specificăm că și arabii creștini prin trecerea lor la islam puteau consolida identitatea lor arabă, în timp ce nonarabii creștini nu aveau acces la arabitate devenind doar musulmani. Politica era îndreptată spre solidaritate etnică favorizând dezvoltarea limbii și culturii arabe proclamate oficiale în teritoriile cucerite.

Încet, dar sigur, plini de ură tribală, umayazii au intrat în contradicție cu spiritul universal al mesajului islamic. Califatul de la Damasc n-a reușit să mențină flacăra frăției și dreptății, care îl ajutase atât de mult pe califul Omar să cucerească fără efort teritorii imense, și n-a știut cum să abordeze problema asimilării noilor musulmani, care curând vor sprijini cu toate forțele revolta abasidă (750).

Urmași ai unchiului profetului, al-Abbas, pretindeau, în virtutea acestei înrudiri, că ar avea mai multe drepturi la califat decât membrii familiei Umayade; dar cu toate acestea se raliaseră regimului. Desfășurând așadar o opoziție ascunsă, ei continuau mișcarea ce apărase drepturile lui Muhammad bin Ali, om capabil și ambițios ce înșelase poporul printr-o curioasă legendă, care arăta că immamatul nu a descins în linie directă de la Huseyn, ci printr-o ramură a familiei al cărei reprezentant era acum el. La începutul secolului al VIII-lea conducătorii mișcării trăiau retrași într-o localitate mică lângă Marea Moartă, în Transiordania, de unde au trimis emisari și agitatori către Irak și Iranul Oriental. După diverse neajunsuri, unul dintre aceștia, un fost sclav eliberat de origine iraniană, numit Abu Muslim, s-a folosit de nemulțumirea manifestată de provinciile orientale, unde mai mult ca oriunde altundeva opoziția locală a populațiilor islamizate se făcea simțită, iar politica umayadă era

[1] A. Nicholson, *A Literary History of the Arabs*, Lucknow edition, 1994, p. 248.

viu criticată chiar şi în mediile arabe. În câteva luni el a reuşit să reunească sub stindardul negru – simbolul speranţelor mesianice din Iran – un număr mare de partizani şogdieni, persani, turcmeni, dar şi arabi. Apelul său a fost lansat în numele reprezentantului redesemnat al „familiei lui Muhammad", ceea ce i-a permis să fie susţinut şi de adepţii şiiţi până la victoria finală. Şirul victoriilor lui Abu Muslim începe în 747 în Merw, apoi întregul Khorasan; în 749 Iranul este cucerit în întregime, după care urmează Irakul, unde la Kufa, identitatea imamului abasid a fost dezvăluită: era vorba de Abu al-Abbas, supranumit şi al-Saffah (Sângerosul), care şi-a instalat noul guvern în Irak în vreme ce armatele sale continuau lupta cu califul umayad. Acesta din urmă, învins în Mesopotamia, a fugit în Egipt unde şi-a găsit moartea (750); cât despre principalii membri ai familiei umayade, ei au fost atraşi într-o ambuscadă în Palestina şi asasinaţi (iunie 750).[1]

2.6 Dinastia abasidă

Ascensiunea la tron a abasizilor a fost marcată de deplasarea centrului de greutate al imperiului, devenit mai degrabă asiatic decât mediteranean. Noii stăpâni, proveniţi dintre iranienii islamizaţi (partida persană), marginalizaţi în vremea umayazilor, vor pune accent pe dimensiunea religioasă a puterii califale, pe supremaţia islamului, pe egalitatea dintre credincioşi şi pe inferioritatea altor culte – ideologie ce trăda dorinţa convertiţilor de a scăpa de o eventuală subordonare faţă de arabi.

Întoarcerea la vechea tradiţie a monarhiei sasanide, de esenţă divină avea să fie marcată şi de transferul de putere de la Damasc către Bagdad (începând cu 762), „oraşul salvării", dar şi de numele de domnie al califilor abasizi „al-Mansur" = „cel căruia Dumnezeu i-a dat victoria".[2]

---

[1] Canon Sell, *Umayazii şi abasizii*, trad. de pr. prof. univ. dr. Alexandru I. Stan, Ed. Kriterion, Bucureşti, 2002, p. 25.

[2] Dominique Sourdel, *op. cit.*, p. 60.

Preluarea puterii de către dinastia abasizilor s-a făcut în numele unei anumite forme de legitimitate familială şi religioasă, idee la care reuşiseră să îşi apropie şi partida „alidă", cum erau numiţi urmaşii familiei lui Ali, adepţii şiismului, în faţa conducătorului cărora, Muhammad bin Abd-allah, primul Al-Mansur, depusese chiar jurământ de credinţă pe care însă, odată ajuns calif, se va grăbi să-l încalce.

Astfel, prin inducerea în eroare a şiiţilor, folosindu-se de ei o vreme, abasizii au câştigat domnia, iar alizii aveau să vadă prea târziu cât de rău sunt trataţi din partea „aliaţilor" determinându-i să regrete chiar perioada umayadă.

Domnia dinastiei abaside se întinde pe parcursul a cinci secole putând fi împărţită în două perioade distincte: perioada începută cu primul calif „Al Mansur" şi care durează până la moartea lui Al-Wathiq (844-847), caracterizată de o deosebită prosperitate pentru califat, şi perioada de declin şi dezmembrare a imperiului, începută cu Al-Mutawakkil (847-861) până la căderea Bagdadului (1258).

Vom încerca în cele ce urmează o scurtă radiografie a domniilor din perioada secolelor VIII-X, marcând evoluţia disputelor interne (cu precădere cele de la palat) care au făcut ca una sau alta din grupările politico-religioase sau regionale să exercite influenţe însemnate în conducerea statului. Să remarcăm că mutarea capitalei la Bagdad va deschide porţile influenţelor iraniene (persane), iar vechea rivalitate dintre clanurile din Mecca şi Medina (sau între mudariţi şi yemeniţi)[1] va ceda locul disputelor dintre arabi şi perşi, ştergerea deosebirilor dintre arabi şi noii convertiţi nerămânând fără urmări pentru primii şi fiind greu acceptată.

---

[1] Pe atunci existau două popoare distincte: unul îşi trăgea obârşia din Qahtan, iar celălalt din Isma'il (Işmael). Primul clan stăpânea în Yemen, iar cel de-al doilea în Hijaz. Descendenţii lui Qahtan au ajuns să fie cunoscuţi ca yemeniţi (ulterior, o ramură a acestora s-a aşezat în Medina fiind strâns legaţi de misiunea lui Muhammad acolo). Clanul ce descindea din Isam'il este amintit sub denumirea de udariţi. Din acesta făceau parte şi quraysiţii. Udariţii erau un popor nomad şi pastoral, iar yemeniţii erau foarte civilizaţi, pe o treaptă superioară de organizare. Timp de secole a existat o vrăjmăşie reciprocă între aceste două grupări care îşi aveau sediul în cele două oraşe atât de apropiate profetului, Medina şi Mecca.

2.7 Consolidarea puterii abaside şi ascensiunea non-arabilor

Dacă primul abasid Abd al-Abbas, poreclit şi As-Saffah (Sângerosul; 750-754), şi-a asigurat succesul cu ajutorul şiiţilor pe care i-a indus în eroare convingându-i că el lucrează pentru interesele „familiei profetului" şi că pretenţiile imamilor „alizi" erau susţinute, depunând chiar jurământ de credinţă faţă de Muhammad bin Abd Allah, cea mai distinsă persoană şiită de atunci, curând însă, odată ce noua dinastie îşi va consolida puterea, urmaşul său la domnie, Abu-Ja'far Al-Mansur (Victoriosul; 754-775) va înăbuşi în sânge revolta vechilor „aliaţi" şi pretenţia acestora la respectarea înţelegerilor.

Răzbunător, avar, lipsit de compasiune faţă de funcţionarii săi publici, apropiindu-şi pe supuşii persani, noul calif îşi va face un titlu de glorie din „curăţirea" imperiului de rivalii şiiţi. „Execuţia pe bănuială – spune istoricul Zaydan – era principiul în virtutea căruia îşi desfăşura guvernarea"[1], iar încălcarea propriilor făgăduinţe solemne era la ordinea zilei. Victimă a răzbunării sale şi a crudelor principii avea să cadă şi cel căruia familia îi datora preluarea puterii, piosul, devotatul şi sincerul slujitor Abu-Muslim devenit periculos pentru prestigiul de care se bucura „de creator de regi" existând temerea că ar putea uşor să asigure tronul unui calif alid.

Deşi se pretindea musulman credincios, Al-Mansur se va înconjura cu slujbaşi liber-cugetători, liderul acestora, foarte apreciat la curte, fiind raţionalistul 'Abd-Allah bin al-Muqaffa. Această partidă adesea nega existenţa lui Allah şi a misiunii profetice stârnind mânia musulmanilor sunniţi, care însă s-au bucurat şi au privit ca o pedeapsă divină moartea groaznică a lui al-Muqaffa, care din prea multă mândrie, singur şi-a atras-o.

Bun administrator, Mansur a ştiut să răsplătească însă loialitatea supuşilor săi, alegând funcţionari competenţi, pe care i-a ţinut în ascultare în diverse servicii ale statului fiind primul calif care numeşte liberţi[2] şi clienţi în funcţii publice, preferându-i arabilor. A căutat mult până să întemeieze „Madinat as-Salam" („oraşul pă-

[1] Vezi A. Zaydan, *Ummayads and Abbasids,* Londra, 1997.
[2] Sclavi eliberaţi.

cii"), oraşul de istoria căruia este legată istoria abasidă – Bagdadul, situat în mijlocul credincioşilor săi persani. Muhammad, supranumit al-Mahdi, următorul calif urcat pe tron în 775 d.Hr. a avut o fire mai deschisă şi un caracter mult mai omenos decât tatăl său, Mansur. El va reda cetăţilor Medina şi Mecca vechile privilegii, iar mulţi dintre rivalii alizi îşi vor reprimi proprietăţile (posesiunile) confiscate de Al-Mansur. Actele de generozitate ale lui Al-Mahdi vor aduce bucurie poporului său. La curtea de la Bagdad creşte influenţa vizirilor[1] (miniştrilor) de origine iraniană. Ya'qub bin Da'ud a atras atenţia califului, intrând în graţiile sale. Persan prin naştere şi bine educat, Ya'qub va prelua curând întreaga administraţie pe care se pare că o conducea cu competenţă, fapt ce a atras mânia şi invidia liber-cugetătorilor preferaţi de Al-Mansur; şovinismul, de asemenea, a făcut ca arabii să privească cu dezaprobare crescândă ascensiunea persană, intrigile acestora provocând căderea lui Ya'qub şi stoparea pentru moment a ascensiunii persane. În decursul acestei domnii, Haşim bin Hakim a adunat mulţi adepţi într-o sectă şi, timp de mai mulţi ani, a ţinut sub control armatele califului. El purta o mască de aur şi se numea Mukamma sau profetul mascat. O altă sectă învăţa dogme maniheice cu comunitarismul nihilist al lui Mazdak, predicator persan din secolul al IV-lea. Era un amestec de teorii fanteziste. Aceşti oameni se numeau „zindiqi" Al-Mahdi a încercat să-i suprime punând un ofiţer să-i vâneze.

Cu venirea la tron a lui Harun al-Raşid (786-809) ne apropiem de epoca de aur a dinastiei abasizilor înfăptuită cu pricepere de vizirii persani, în special barmakizi despre a căror familie vom relata câte ceva. Khalid din Barmak a uneltit împreună cu Abu-Muslim pentru răsturnarea umayazilor. El a acceptat o funcţie cu influenţă în timpul califilor Al-Saffah şi Al-Mansur, adică aceea de vizir. De asemenea, lui i s-a încredinţat zidirea Bagdadului. Era priceput nu numai la toată diplomaţia cerută de intrigile unei curţi orientale, ci şi la conducerea treburilor unei campanii militare. Fiul său Yahya era tutorele lui Harun pe când era copil, iar la vremea cuvenită a

[1] Vizir = nume dat miniştrilor în statele musulmane. Cel mai important dintre ei era marele vizir, corespunzător primului ministru, termen cunoscut cititorului român din contactul cu istoria Imperiului Otoman, unde instituţia s-a păstrat până târziu.

devenit vizirul lui iscusit şi desăvârşit. Harun era foarte ataşat de fostul tutore şi avea încredere nelimitată în el. Toată corespondenţa trecea prin mâinile sale şi toate plângerile veneau la el. Cunoştinţele lui privind legea islamică şi inteligenţa sa sclipitoare îl ajutau să rezolve toate problemele. Fiul său, Ja'far i-a urmat ca vizir. Timp de şaptesprezece ani familia barmakizilor practic a domnit peste imperiu cum nu a mai domnit nimeni până atunci.

Harun a perceput mulţi bani de la provincii, bani care s-au cheltuit cu mărinimie pentru petrecerile din Bagdad, strălucirea, bogăţia şi prosperitatea domniei lui fiind numită „luna de miere" adică „o serbare continuă şi fără sfârşit" în care Yahya şi fiii săi aveau un rol deosebit. Dar faptul că erau persani şi aveau monopolul puterii a atras asupra lor ura arabilor şi, în consecinţă, prăbuşirea lor finală.

O viaţă plină de desfătări la Bagdad, dar şi întunecate drame personale ori politico-religioase! În cartierele populare se lupta pentru naşterea unui islam intransigent. Poporul nu înţelegea acest cosmopolitanism, această toleranţă. El credea (ca mai târziu Robespierre) că ateismul e aristocratic. Era însă atee aristocraţia cercurilor distinse ale capitalei? Luxul şi plăcerile nu erau în contradicţie cu principiile islamului ce interzicea vinul şi veşmintele elegante? Conducătorul opoziţiei a fost al-Fadh bin Rabi, ale cărui speranţe de a ajunge la funcţia de vizir fuseseră spulberate de ascensiunea rivalilor săi. O serie de acuzaţii s-au formulat contra barmakizilor al căror singur ţel era să cucerească puterea supremă.

Harun era un musulman sunnit, pe când barmakizii nu. Pe faţă ei se conformau, dar în realitate simpatizau cu păturile mai liberale ale societăţii. În palatul lor se întâlneau toate credinţele şi opiniile şi se ţineau discuţii libere.[1]

Tendinţele barmakizilor spre libera cugetare au constituit temeiul unor severe acuzaţii împotriva lor şi vor fi cauzele prăbuşirii lor. Cauza imediată a fost, se pare, însă, o celebră poveste de dra-

[1] Istoricul Mas'udi ne relatează despre o astfel de întâlnire. El spune cum Yahya bin Khalid adresându-se însoţitorilor săi a zis: „Voi aţi grăit îndelung despre preexistenţe şi creaţie, despre durată şi stabilitate, despre mişcarea şi repaus, despre unitatea fiinţei divine, despre autorităţile tradiţionale, despre existenţă sau non-existenţa atributelor divine, dacă imamul conduce prin desemnare divină sau prin alegere de către popor; acum ocupaţi-vă cu descrierea dragostei"

goste. Barmakidul Ja'far era nu numai vizirul, ci şi prietenul intim al califului. Avea douăzeci şi cinci de ani, era frumos şi cultivat. Abbasa, sora vitregă a lui Harun, era o prinţesă foarte frumoasă, excepţional dotată pentru muzică. Harun o considera o proprietate personală şi iată că apare o iubire în trei! Califului i-a venit ideea să-şi mărite sora vitregă cu fratele său de inimă, dar cu condiţia ca mariajul să nu fie niciodată consumat. Însă una din soţiile sale va declanşa drama. Cu ocazia unui pelerinaj la Mecca ea a descoperit că Ja'far şi Abbasa au un copil pe care-l creşteau în taină undeva lângă Medina. Când Harun al-Raşid a aflat de la această femeie că cei doi amanţi ai săi l-au înşelat a poruncit să i se aducă pe o tipsie capul lui Ja'far. Abbasa a fost zidită de vie în camera sa, iar copilul asasinat. Astfel a privit Ja'far, „Marele vizir al nopţii", cum a atras asupra familiei sale mânia şi dizgraţia califului. Acuzaţi de simpatie faţă de şiiţi şi de intrigi menite să-l îndepărteze pe calif de corul duşmanilor lor, barmakizii vor fi alungaţi de la curte, trimişi în închisori sau ucişi.

Istoricul Ibn Khaldun, care nu acceptă că o prinţesă arabă pură ce descindea dintr-o familie nobilă, fiind fiica unui calif şi sora altuia, ar fi putut consimţi la alianţa cu un client de rasă străină, respingând povestea „ca pe o iluzie", consideră că adevărata cauză a prăbuşirii barmakizilor a fost modul în care au pus mâna pe întreaga autoritate şi au dispus de venitul public după bunul plac, astfel încât califul trebuia să ceară adesea sume mici de bani de la ei. Ei alegeau funcţionarii din propria familie şi dintre prieteni. Solicitanţii şi candidaţii le făceau pe plac, iar popularitatea lor o depăşea pe cea a califului. Odată cu îndepărtarea barmakizilor, partida arabă a ajuns la putere, dar ea n-a reuşit să-i înlocuiască cu succes, iar treburile statului aveau să cadă într-o stare de dezordine fără ieşire. Pentru a face faţă dificultăţilor, Harun a împărţit imperiul între fiii săi: Amin a preluat Irakul, Siria, Arabia, Egiptul şi Africa de Nord cu capitala Bagdad, iar Ma'mun provinciile răsăritene unde elementul persan era puternic. Aranjamentul lui Harun privind divizarea imperiului va da greş însă, căci puţin după moartea lui (809) între cei doi fii avea să izbucnească războiul civil provocat de „arabul" Amin, conflict marcat de antagonismul dintre arabi şi iranieni, succesul lui al-Ma'mun contribuind la inspirarea viitoarelor pretenţii de emancipare a persanilor.

Asasinarea lui al-Amin şi comportamentul reprobabil al vizirului persan al lui al-Ma'mun, Fadl bin Sahl, în mâinile căruia califul era doar un simplu instrument, avea să genereze o crâncenă opoziţie din partea arabilor. Siria, Irakul şi Arabia s-au ridicat acum la revoltă, iar alizii s-au alăturat şi ei pentru a răzbuna modul cum fuseseră folosiţi de abasizi în obţinerea puterii. Cruzimea şi orgiile conducătorilor revoltei vor înlătura însă mulţi aliaţi şi al-Ma'mun (813-833) o va înăbuşi curând relativ uşor.

În urma acestor lupte, încă din anul 821, un oarecare Tahir, ofiţer al lui al-Ma'mun, care participase activ la operaţiunile purtate contra lui al-Amin, avea să devină guvernator al unei importante provincii orientale a imperiului, Khorasanul, instituind, pentru prima dată de la formarea imperiului, o dinastie nearabă. Fiul său, Talha, a transmis familiei sale iraniene sarcina de a guverna provincia şi, beneficiind şi de autonomie financiară, se vor bucura de acelaşi statut de care au avut parte în regiunea occidentală aglabizii[1] din Ifrikiya.

Când tahirizii s-au stins în 873, au lăsat locul unui anume Yakub-al-Saffar, „Căldărarul", care se stabilise în Sistan înainte de a-şi fi întins dominaţia asupra Khorasanului. Aşa cum o spune şi calificativul său, Yakub era un localnic de origine modestă, iar forţa sa militară pare fondată, înainte de toate, pe un fel de miliţie populară recrutată din regiuni defavorizate şi susţinută de mişcarea haridjită. Cu toate acestea, califul a recunoscut această autoritate: saffarizii, a căror loialitate faţă de puterea abasidă era mai degrabă îndoielnică, au rămas stăpâni peste provinciile orientale până la începutul secolului al X-lea, când au fost eliminaţi de o altă dinastie ce va cunoaşte un avânt rapid. Era vorba despre samanizi, iranieni proveniţi dintr-o familie de mari proprietari şi înscăunaţi oficial de calif la început ca guvernatori în Transoxiana.

Fenomenul micilor dinastii de rasă străină ce încercau să se emancipeze în Imperiu va continua şi în regiuni foarte apropiate de centru, cum ar fi Egiptul şi altele.

Revenind la califatul lui al-Ma'mun să spunem că şiretul său vizir Fadl, pentru a-l împiedica să oprească ascensiunea persană i-a

[1] Dinastie ce a guvernat un stat în nordul Africii, formaţiune desprinsă din califatul abasid şi care cuprindea, în faza de apogeu, Tunisia, nord-vestul Libiei, nord-estul Algeriei, precum şi Sicilia şi Calabria. Capitala se afla la Kairuan (acum în Tunisia). Au fost învinşi de fatimizi în 909.

îndreptat preocupările spre apropierea de gruparea şiită, convingându-l să-şi aleagă un succesor dintre vlăstarele Casei lui Ali, fapt cu care acesta a fost de acord, cu toată opoziţia membrilor familiei abaside. L-a considerat pe respectatul şi piosul Ali bin Musa, supranumit ar-Rida, „Recunoştinţă", vrednic de acest rang, l-a invitat la palat, i-a luat-o pe fiica sa de soţie pentru ca apoi, spre a fi pe placul alizilor, să adopte anterierele lor verzi[1] în locul veşmintelor negre ale abasizilor. Însă planul vizirului Fadl bin Sahl a atras asupra califului al-Ma'mun blestemul populaţiei Bagdadului, ştiută fiind ura dintre abasizi şi alizi, dar şi refuzul de a depune jurământ de credinţă viitorului calif ar-Rida. A urmat o perioadă de anarhie şi declin, Fadl fiind ucis din ordinul califului, ca şi ar-Rida. Conciliind disputele cu familia sa, al-Ma'mun se întoarce către susţinătorii săi persani pe care, pentru a da satisfacţie arabilor din Irak, se prefăcuse că îi alungă, leapădă haina şiită pe care o îmbrăcase fără să trăiască însă credinţa cu adevărat niciodată, reasigurându-şi poziţia pierdută.

Totuşi, în ciuda atâtor trăsături îndoielnice, al-Ma'mun este considerat a fi fost un mare calif, iar Bagdadul, sub domnia lui, a devenit centru de cultură cu o libertate religioasă celebră. „Califul lui Ma'mun – spune un scriitor musulman modern – rămâne cel mai glorios din epoca istoriei sarazine şi a fost numit pe drept cuvânt epoca augustă a islamului".[2] Acelaşi scriitor descrie cum Ma'mun, văzând rigiditatea pe care dogmele musulmane o dobândeau şi urmările lor asupra societăţii, s-a hotărât să laicizeze statul şi să încurajeze între oameni o mai mare libertate de gândire şi o mai activă viaţă intelectuală. El avea o concepţie largă despre religie şi societate. Se spune că ajunsese în posesia unei cărţi persane, *„Raţiunea veşnică"*, în care temeiurile crezului religios se rezemau pe conştiinţa şi raţiunea umană. „Acolo – spunea el – se află adevărata înţelepciune" făcându-şi obiectiv din propagarea şi dezvoltarea acestor idei. Purta discuţii cu toate confesiunile musulmane,

[1] Se spune că aceasta era culoarea îmbrăcămintei aleşilor în rai, conform Al Fakhri, *History of the Muslim Dynasties*, traducere franceză de Emile Amar, Paris, 1977.

[2] Sayed Amir Ali, *A Short Hystory of the Saracens*, Lucknow edition, 1964, p. 274.

evreii, zoroastrienii şi creştinii. Dezbaterile erau conduse de cadiul Ahmad bin Abi Dawud, un ucenic al lui Wasid bin Ata, unul din fondatorii sectei mu'tazilite[1] Cadiul era totodată teolog şi metafizician învăţat, orator şi poet, om cu maniere alese ce avea să-l îndrume pe al-Ma'mun spre îmbrăţişarea doctrinei mu'tazilite.

Printre altele, mu'taziliţii învăţau îndeosebi despre Coran că nu ar fi veşnic în natura lui, dogmă ce contrazicea concepţia sunnită acceptată, iar firmanul dat de Ma'mun, conform căruia cei ce susţineau ideea de veşnicie sunt eretici, avea să se constituie într-o încercare a califului de a influenţa religia, el instituind chiar un tribunal religios condus de Ahmad Dawud, cei condamnaţi de el fiind sortiţi bătăilor şi închisorii. Încercarea însă a dat greş. În zadar Mamun şi prietenii său explicau că dacă Coranul este veşnic, există două veşnicii, iar doctrina despre Unitate ar fi pierdută, răscolind întreg corpul tradiţiilor musulmane pentru a descoperi temeiuri ale învăţăturii lor, că mulţi nu puteau fi convinşi declarându-se gata să moară pentru credinţa lor.

În timpul domniei lui Ma'mun, învăţaţi din toate părţile veneau la Bagdad, intelectuali din Imperiul Bizantin se adunau să studieze şi să predea filozofia, medicina, fizica şi astronomia. Toleranţa religioasă prevala. Oameni de alte credinţe aveau împreună cu musulmanii de diferite confesiuni avantajele şi răspunderile statutului lor social. Studiul limbii şi literaturii persane s-a revigorat. Poezia şi literatura persană au renăscut. Pentru calif, a cărui mamă şi soţie erau persane, iar miniştrii importanţi de acelaşi neam, moda persană era în plină înflorire recunoscută chiar şi în vestimentaţia de la curte sau în ţinerea sărbătorilor oficiale. Mulţumită acestei „renaşteri", arabii au aflat de Aristotel de la creştinismul ortodox, l-au studiat şi l-au făcut cunoscut celor din Spania, au cunoscut capodoperele greceşti, au aflat de binefacerile şi cuceririle ştiinţei. Aşa

[1] Curent teologic şi politic care a ezitat să ia atitudine între partizanii lui Ali şi adversarii acestuia. Adepţii săi au încercat să-şi justifice poziţia printr-o doctrină care acorda credinciosului care greşise şansa pocăinţei şi, în consecinţă, pe cea a reprimirii în rândul comunităţii. Mu'tazilismul era definit ca doctrina celor cinci principii: unicitatea lui Dumnezeu, dreptatea lui Dumnezeu, ameninţarea şi făgăduinţa divină, situaţia intermediară şi porunca Binelui. Numele derivă din cuvântul arab *mu'tazila*, „cei care se separă"

a devenit civilizația Bagdadului abasid moștenitoarea înțelepciunii antice a Asiriei, Babiloniei, Persiei, Indiei și Greciei, iar pentru acest motiv această civilizație era îndeosebi îndatorată unor păgâni ca Tabit din Quna, unor creștini ca Hunain bin Isaq[1] și Qusta, sau unor eretici mu'taziliți ca Amr bin Bahr al Jahidh, alături de diverși evrei sau nabateeni.

Acestei sinteze splendide, arabii, deși, cum s-a zis, „erau unul dintre cele mai vechi popoare din câte au existat", au dat puțin, cu excepția unei limbi minunate și admirabile[2], dar funcțiunile de asimilare, elucidare și de transmitere le-au îndeplinit într-un mod care a făcut din lume și în special din Europa, tributarii lor. Acesta este timpul când Bagdadul a strălucit de glorie.

2.8 Declinul puterii califale și dezmembrarea imperiului arabo-musulman

Moartea lui al-Ma'mun l-a adus pe tron pe fratele său, al-Mutasim bi-Allah. Al-Ma'mun a reușit să mențină echilibrul dintre supușii săi persani și arabi. Dacă una din partide era la putere, cealaltă era întotdeauna gata de revoltă, astfel că el a trebuit să înroleze ofițeri turci pentru serviciile imperiale. Ori și acesta era un semn cum că în vremea abasizilor privilegiile de care se bucurau supușii de origine arabă se diminuaseră, căci multă vreme aceștia fuseseră singurii încadrați în forța armată care asigura protecția califului și care participa eventual la expedițiile de cucerire, reprezentând primul dintre privilegiile arabilor. Trupele musulmane din Occident, de exemplu, erau compuse din aproape la fel de mulți berberi ca și arabi. Mai bine păstrat în Orient, acest privilegiu avusese totuși de suferit din cauza trimfului mișcării abaside care includea, în aceeași măsură, khorasanieni, iranieni, ca și arabi. Începând din acest mo-

[1] Hunayn ibn Isaq conducea un grup de traducători de texte antice filosofice și științifice din greacă și siriacă. Ei afirmau că Dumnezeu, în marea sa grijă, ne-a învățat limba arabă.

[2] B. Browne, *Mistics and Saints in Islam*, Calcutta edition, 1981, vol. I. cap. IX, pp. 5-6.

ment, armata arabă ai cărei soldați erau recrutați din rândurile triburilor din circumscripțiile siriene, şi-a diminuat simțitor rolul; această evoluție treptată, destul de puțin cunoscută de altfel, s-a încheiat, conform cronicilor, în timpul domniei lui al-Mutasim (833-844) când arabii au fost şterşi din registrele trupelor califului cantonate în Egipt. Al-Mutasim a fost, de fapt, primul calif care s-a înconjurat de mercenari sclavi cumpărați, cei mai mulți de origine turcă. Din acest moment, conform unui obicei ce avea să devină curent, nucleul gărzii califului şi chiar al armatei abaside era format dintr-o miliție de condiție servilă. Numărul mercenarilor a crescut rapid, ei eliminându-i pe militarii khorasanieni şi pe descendenții acestora care susținuseră până atunci califatul. Războinicilor de neam turcesc li s-au alăturat apoi berberi şi negri africani, care nu erau totuşi atât de străini lumii islamice pe cât erau turcii, dar care acționau tot ca nearabi, fără a întreține legătura cu populația irakiană.

Prezența în corpul de gardă a circa patru mii de mercenari sclavi turci a însemnat însă şi un prim pas spre pierderea autorității califilor abasizi, căci dacă într-o primă fază faptul i-a ațâțat pe supuşii arabi, care au făcut o conspirație cu scopul de a-l aduce pe fiul lui al-Ma'mun pe tron, ulterior a mărit considerabil puterea trupelor de mercenari turci care ajunseseră să trateze populația Bagdadului în modul cel mai obraznic provocând tot felul de incidente. Faptul a creat un nou pericol, iar califul, pentru a se izola mai bine sub protecția acestei gărzi, şi-a mutat cartierul general în Samarra, un loc situat la 130 km în susul Tigrului, în anul 836, unde turcii au fost instalați în cartiere proprii fără a avea posibilitatea de a frecventa populația locală, nici de a se căsători cu alte femei decât cu sclavele de acelaşi neam, pe care califul le adusese acolo pentru ei. Dar încartiruirea acestei însemnate garnizoane militare, separat de băştinaşi chiar în jurul palatului califului, nu a adus calmul aşteptat, iar emirii turci au sfârşit prin a-şi impune curând propria lege, făcând şi desfăcând domnii, în funcție de intrigile de moment în care şefii lor s-au amestecat repede. Până în anul 865, al-Mutasim şi alți şase califi au locuit în Samarra, Bagdadul fiind condus prin guvernatori.

Al-Mutasim moare în 844, iar perioada încheiată atunci este considerată a fi fost cea mai strălucită din istoria islamică în care califii fuseseră străluciți războinici şi buni suverani.

Următorul calif, al-Wathiq (844-847), i-a persecutat cu străşnicie pe musulmanii sunniţi. În timpul domniei lui s-a întâmplat că al-Buwaiti, un vestit discipol al lui al-Şafi'i, a fost aspru pedepsit.[1]

Al-Wathiq nu a reuşit să răspândească în popor doctrinele raţionaliste ale predecesorilor săi apropiaţi, iar după moartea sa în anul 847 s-a produs o puternică reacţie şi dimpreună cu ea decăderea culturii. „Moartea lui prematură a constituit o catastrofă ireparabilă, căci odată cu el s-a sfârşit gloria abasizilor. Pentru următoarele secole istoria abasizilor reprezintă tabloul dezolant al suveranilor veniţi la tron fără putere şi care murind nu au fost în nici un fel regretaţi"[2]. Dintre factorii ce au condus la ruina califatului abasid cercetătorii enumeră:

1) pretenţiile califilor rivali;

2) apariţia sectelor anarhice şi distructive, secolul al IX-lea fiind plin de o serie de erezii, în condiţiile în care califatul era o teocraţie, iar orice deosebire religioasă implica şi o mişcare politică;

3) Separarea treptată a provinciilor îndepărtate de puterea centrală, fenomen care a provocat apariţia unei dinastii separate în ţinuturile limitrofe;

4) Insolenţa mercenarilor străini, a gărzilor turceşti, ce au dobândit puterea supremă peste califi".[3] Când erau eliberaţi, aceşti străini erau numiţi la conducerea celor mai importante provincii ale imperiului, ceea ce avea, un efect dezastruos asupra dinastiei abaside.

Odată cu venirea următorului calif, al-Mutawakkil (847-861), lucrurile s-au schimbat, iar persoanele care împărtăşeau vederi mu'tazilite au fost eliminate fizic, iar cărţile lor arse. A fost atunci un triumf al teologilor-jurişti asupra teologilor-folosofi, dar încercarea nereuşită a mu'taziliţilor de a concilia credinţa cu raţiunea merită subliniată. Din acest moment curentul de fond al Islamului va rămâne suspicios faţă de orice efort raţional ce urmărea să dovedească bazele credinţei. Al-Mutawakkil s-a purtat rău şi cu alizii distrugând

---

[1] Al-Şafi'i (mort în 820), cunoscut jurisconsult, este întemeietorul unei şcoli teologice la începutul secolului al IX-lea, care punea accentul pe studiul Tradiţiei, fixând drept baze ale dreptului islamic Coranul, Tradiţia, raţionamentul prin analogie şi consensul.

[2] Sayed Amir Ali, *op. cit.*, p. 287.

[3] M. Freeman, *History of the Saracens*, ediţia lui Bohn, Londra, 1957, pp. 412-413.

mausoleul lui Huseyn, fiul lui Ali. Se spune că acest mausoleu era zidit pe locul, în care fusese îngropat capul lui Huseyn, loc important de pelerinaj pentru şiiţi. De asemenea, Mutawakkil i-a scos pe nemusulmani din funcţiile statului, a început persecutarea dhimmiilor[1] şi s-a dat un edict ca evreii şi creştinii să poarte îmbrăcăminte galbenă, iar scările şeilor să fie din lemn. Toate acestea erau impuse pentru ca să se vadă că nu erau musulmani şi astfel să fie desconsideraţi. Sinagogile şi bisericile lor au fost dărâmate, iar ei au fost excluşi de la băile publice. Lui al-Muttawakkil, de altfel, i-a plăcut să trăiască o viaţă în desfătări şi lux, curtea sa fiind renumită pentru petrecerile pe care le dădea, dar sunniţii extremişti treceau cu vederea acest comportament urât, deloc conform cu prevederile Coranului, şi îl lăudau pentru tot ce făcea, în speranţa că reînvie adevărata credinţă sunnită, atât de mult contestată de intelectualitatea predecesorilor săi. A sfârşit ucis de propria sa gardă turcească instigată de fiul său al-Muntasir (861-862).

Trecerea treptată a puterii califilor în mâinile mercenarilor, valuri de insurecţii şi revolte în care guvernatorii provinciilor devin cu timpul suverani de facto, conducători independenţi, dispute teologice înverşunate, care divizau comunitatea musulmană, sunt doar câteva din caracteristicile perioadei ce începe cu al-Muntasir şi care va marca sfârşitul dinastiei abaside.

Dacă faţă de califul al-Mutamid (870-892), cel care a readus curtea la Bagdad, după 58 de ani de autoexil, sau din respect faţă de efortul de reorganizare întreprins de succesorul său al-Mutadid (892-902), emirii turci s-au arătat mai puţin aroganţi, deşi calmul a rămas relativ, odată cu al-Muktadir (908-932) califul devine „jucăria" vizirilor săi, pe care doar se mulţumea să-i revoce frecvent încercând să-şi demonstreze autoritatea.

Dificultăţile financiare datorate expediţiilor plictisitoare pe care puterea era obligată să le îndrepte împotriva diverşilor rebeli, accentuate de cheltuielile somptuoase de la curte, au sfârşit prin a-l aduce pe califul abasid şi la cheremul guvernatorilor de provincii care furnizau trezoreriei centrale cea mai mare parte a resurselor. Existau însă regiuni în imperiu în care autoritatea îndepărtată a califului îşi pierduse cu desăvârşire supremaţia. Iată doar câteva exemple.

[1] Dhimmii sunt nemusulmani cărora li se îngăduia să trăiască în ţinuturile califatului atâta timp cât plăteau impozit.

În anul 877, un ofițer de origine turcă, pe nume Ahmad ibn Tulun, care fusese la început locotenent al guvernatorului, a ajuns în fruntea provinciei Egipt, în urma revoltei populației de condiție servilă din Irakul inferior și al tulburărilor ce au urmat; el și-a extins autoritatea și în Siria, revendicând autonomia financiară și dreptul de posesiune ereditară asupra domeniilor. Prin atitudinea sa, Ibn Tulun pretindea că apără drepturile califului, înscăunat împotriva pretențiilor fratelui său și ale regentului, ceea ce nu-l împiedica să ducă o politică personală de semiindependență într-o regiune de altfel ostilă dominației irakiene. El și-a constituit astfel o puternică armată locală, a construit o reședință regală în vecinătatea orașului Al-Fustat și s-a comportat ca un adevărat suveran până când un nou calif a ocupat în 896 cu trupele sale Siria și Egiptul. Tentativa lui Ibn Tulun a durat până când puterea centrală a putut să înlăture amenințarea ce o reprezentase revolta grupului Zandj[1] în tot Irakul inferior între 864-883, reflectând starea de tulburare pe care o instalase în societatea abasidă prezența elementelor nearabe.

Elementele de origine arabă nu erau nici ele cu mult mai docile. Au dovedit-o beduinii din Arabia care au îngroșat rândurile faimoșilor karmați[2] Animați de spiritul revoluționar isma'ilian, aceștia din urmă au fost la originea mai multor revolte, mai întâi în Siria, apoi în Irakul Inferior, la începutul secolului al X-lea, apoi în Arabia unde au atacat caravanele de pelerini și au fondat în Bahrein un mic stat independent. Sub Abu Sa'id, unul din șefii lor ce a domnit între 894-913, comunitatea nu mai aplica toate recomandările legii islamice, astfel că unii musulmani i-au considerat necredincioși, așa încât, în virtutea acestui statut, au întreprins o expediție militară în Irak (927) ajungând până la porțile Bagdadului pentru ca apoi (929) să atace Mecca, de unde au luat venerata Piatră Neagră[3] pe care nu au înapoiat-o decât peste câțiva ani.

---

[1] Nume de origine iraniană purtat de sclavii negri din Africa Orientală care erau folosiți în Irakul Inferior. Revolta lor era condusă de un pretins alid.

[2] Sau qarmați, aripă a grupării ismailiene. Predica egalitarismul social, ceea ce și explica influența de care s-a bucurat în rândurile claselor inferioare ale societății musulmane. A cuprins în special Siria și regiunea Mesopotamiei.

[3] Piatră sacră venerată de către păgâni, căreia musulmanii șiiți îi acordau o valoare inestimabilă.

În anul 909, elemente arabe au fondat califatul fatimid din Ifrikiya, ce avea să se mute definitiv în Egipt în anul 969. Noii suverani, dintre care primul se numea Mahdi[1] Obayadallah, se pretindeau de origine arabă, considerându-se urmaşii lui Ali şi ai Fatimei, prin intermediul celui de-al şaptelea imam, Isma'il, dar nimic nu probează această genealogie.

Regimul fatimid s-a menţinut în Egipt două secole (969-1171) şi, ca urmare, această ţară profund arabizată a căpătat un rol nou în Orientul Apropiat islamic. Califii au fondat mai întâi oraşul al-Kahira (Cairo), care cu timpul avea să devină una dintre cele mai importante metropole islamice, mai întâi ca centru comercial, un mare număr de produse aduse din Extremul Orient către Bagdad tranzitând capitala fatimidă, iar mai apoi ca centru intelectual. Transmiterea doctrinei isma'iliene către neiniţiaţi avea loc în noua moschee al-Azhar, iar mai târziu într-o clădire specială din apropierea Palatului denumită „casa înţelepciunii" (*bayt al-hikma*).

Dacă în Occident dominau arabii, în Orient sasanizii care doreau să-şi păstreze dominaţia în Transoxiana şi Khovasan, pe parcursul întregului secol al X-lea au fost obligaţi să cedeze locul noilor veniţi de origine turcă, pe care îi angajaseră la început pentru a le apăra frontierele nordice, şi care reuşiseră să se emancipeze rapid. Un ofiţer pe nume Subuktegiu, ce deţinea funcţia de guvernator al actualului Afganistan, fusese primul care refuzase suzeranitatea foştilor săi stăpâni, întemeind dinastia gaznavidă, numită astfel datorită stabilirii în Gazna.

Tot în Orient, odată cu dezmembrarea imperiului, califul se vedea confruntat mai ales cu emirii iranieni sau turci ale căror ambiţii le încurajase el însuşi. Singurele elemente arabe considerate active erau hamdanizii din tribul Taghlib care îşi câştigaseră independenţa la jumătatea secolului al X-lea, în Mesopotamia Superioară, organizând un focar de revigorare a vechilor tradiţii.

---

[1] Mahdi era pentru şiiţi corespondentul lui Mesia din religia creştină, având sensul iniţial de „cel bine îndreptat" Însă, nici Coranul şi nici tradiţia vorbelor profetului nu menţionează acest nume. Se pare că el este o inovaţie şiită din secolul al VII-lea. Mahdi este conducătorul ascuns care urmează să revină pe pământ pentru a-i elibera pe oameni de cele rele şi a instaura împărăţia binelui care să dureze până la sfârşitul vremurilor. În istoria islamului mulţi pretendenţi la titlul de calif s-au declarat Mahdi pentru a-şi justifica astfel acţiunile.

Cel mai celebru dintre ei, faimosul Sayf al-Dawla a cucerit în 944 Alepul şi Siria de Nord ducând în aceste regiuni lupte nemiloase împotriva bizantinilor, care îi ameninţau frontiera. Urmaşii săi au fost nevoiţi să accepte tratatul propus de Bizanţ în anul 969, prin care era cedat teritoriul Antiohiei, înainte ca Siria să cadă şi ea în 1015 sub o suzeranitate fatimidă trecătoare. Califul al Mustakfi bi-Allah (944-946) este important de amintit pentru că, în încercarea de a câştiga favoarea şi sprijinul căpeteniilor duleymite din Iran a acordat titluri de onoare celor trei fii ai lui Abu Suja – numit şi Buyah – fondatorul dinastiei buyizilor, unul dintre ei obţinând curând şi titlul de Amir-al-Umara, adică Emirul Emirilor[1] (Ahmad), moment în care cei trei fraţi devin stăpâni absoluţi ai imperiului. Puterea dinastiei arabe a abasizilor era, prin urmare, în această perioadă (945-1055) aproape nulă în vreme ce emirii buyzi controlau nu numai Iranul, ci şi Irakul, unde califul nu-şi păstrase decât unele prerogative mai degrabă neînsemnate. Buyzii au refăcut prestigiul şiiţilor şi au slăbit puterea turcilor ridicând multe edificii somptuoase în Bagdad. Pentru a-i linişti pe opozanţi, ei ofereau daruri în bani, iar pentru a le obţine, asupreau poporul. Au dăruit pământ din posesiunile statului ofiţerilor, curtenilor şi turcilor, fapt ce a dus la ruinarea multor ţinuturi.

Între grupările religioase ce se cuvin a fi amintite, dar care au fost şi au rămas în timpul perioadei dinastiei abaside minoritare, adesea marginalizate şi persecutate, s-au numărat şi creştinii, „nazarenii", „oamenii cărţii" sau „politeiştii" cum erau numiţi de puterea musulmană.

Creştinii în imperiul arabo-islamic în perioada secolelor VIII-X erau încă bine reprezentaţi în administraţie, în comerţul pe distanţe lungi, în micul comerţ, în general în ocupaţii specifice mediului urban, ei, cu câteva excepţii, care îşi asiguraseră posibilităţi financiare notabile, aveau condiţii de viaţă mediocre. Majoritatea trăia modest, iar în zonele rurale unde fiscalitatea era destul de ridicată, izolaţi şi vulnerabili în faţa agresivităţii administraţiilor locale, mulţi dintre creştini s-au convertit masiv la islam.

Adesea raportul dintre musulmani şi creştini se reducea la necesităţi de tip profesional. Dacă iacobiţii şi grecii erau adesea ignoraţi,

[1] Guvernatorul care primea titlul de *mare emir* avea din partea califului o delegare extinsă care-i permitea să comande ansamblul trupelor, să fie, în acelaşi timp, însărcinat cu direcţia serviciilor financiare şi să numească majoritatea ofiţerilor.

marginalizați, nestorienii se pare că au fost destul de apropiați mediului persan. Este cunoscut numele catolicosului Timotei (780-823) care se pare că ar fi avut o influență notabilă la curtea abasidă. Așa cum am văzut, intelectualii creștini au jucat un rol important în expansiunea culturală arabă, ei fiind traducători, teologi, cercetători științifici, scriitori etc.

Despre iacobitul Yuhanna Ibn Massawayah, doctorul lui Harun al Rașid, care a scris prima lucrare de oftalmologie în arabă, despre teologul Melkit Abu Qura, despre familia de medici Baktisu, sau despre animatorul „casei înțelepciunii" a califului al-Mamun, Hurain Ibn Isaq ș.a. s-a vorbit mult și cu deosebit respect la curtea abasidă, iar când fărâmițarea politică din secolul al X-lea a cuprins imperiul, califii fatimizi din Egipt au instaurat o politică tolerantă față de creștinii locali preocupați de sprijinul pe care-l puteau avea spre menținerea autorității în raport cu rivalii din Bagdad.

Spre sfârșitul perioadei la care am făcut referire, califul abasid al-Hakin (996-1021) avea să reînvie măsurile luate de al-Mutawakkil, purtând o politică de teroare ce a contribuit la deteriorarea susținută a statutului creștinilor. Atunci, aceștia erau obligați să respecte aceleași interdicții alimentare ca musulmanii, să poarte cruce ca semn distinctiv (evreii purtau un clopoțel!), multe din cimitire, biserici, mănăstiri au fost distruse, iar altele transformate în moschei. Atunci a fost distrusă și biserica Sfântului Mormânt din Ierusalim eveniment care a declanșat ideea de cruciadă. Politica lui al-Hakin a provocat traumatisme profunde în conștiința colectivă a minorităților creștine.

În imperiul arab, împărțit și aflat în plină decadență, practica discriminatorie pe care puterea de stat o menținea în limite acceptabile, putea căpăta pe viitor forme neașteptate în funcție și de alternanța la conducere în cadrul administrațiilor locale. Creștinii nu erau doar victimele unor persecuții deliberate, ci au suferit în calitatea lor de „comunități fără apărare" consecințele dezordinii politice din acele timpuri. Suspectați mereu că fac jocul bizantinilor, numele lor a fost adesea legat de numeroasele revolte cu caracter popular și religios din secolele IX-X, și va rămâne așa și după ce partida sunnită turcă va ajunge la putere pe parcursul veacurilor următoare. Pentru a putea rezista de-a lungul secolelor, ei au fost obligați să se adapteze, adesea în mod brutal, unor situații disperate în încercarea de a-și păstra propria identitate. Prin ei însă, moștenirea antică s-a conservat până astăzi, transfigurând în mod decisiv cultura cuceritorilor arabi.

O dominație pașnică în contradicție cu cea a islamului în care sentimentul superiorității absolute era imprimat credincioșilor prin certitudinea deținerii „adevăratei religii", cea care împlinea și îngloba toate revelațiile anterioare.[1]

Musulmanii sunt, de altfel, singurii cuceritori din istorie care nu au câștigat prin victoriile lor, ci prin mentalitatea superiorității propriei lor religii care le impunea o atitudine indiferentă și disprețuitoare față de restul lumii[2]. De aceea, chiar dacă perioadele de forță au alternat cu cele de relativă acalmie, islamul nu a încetat vreodată să fie în război cu lumea creștină pentru că, în logica musulmană „a cuceri" a rămas un deziderat, de unde și împroprierea moștenirii creștine, cu includerea într-un statut de minoritate „protejată" lipsită de drepturi și supusă religiei dominante.

Declinul autorității califilor abasizi început în secolul al X-lea, accentuarea antagonismului dintre arabi și persani, creșterea pretențiilor de emancipare a guvernatorilor provinciilor, urmate apoi de valurile de invazii străine, turce sau mongole, de exemplu, extinderea islamului pe un teritoriu mult mai vast ce avea să înglobeze în curând Anatolia bizantină, Europa balcanică, sud-estul Asiei și Africa neagră, au avut drept rezultat accentuarea unei fărâmițări interne existente în germen în mai vechiul imperiu arabo-islamic, care fusese la rândul său dificil de unificat. Curând dezmembrarea și ruperea unității cultural-religioase a lumii arabo-islamice va deveni un fapt realizat. Astfel, dacă în Spania secolului al X-lea avem califatul de Cordoba, în Magreb sunt dinastiile berbere (almorarizii în secolul al XI-lea – începutul secolului al XII-lea și almohazii în secolul al XII-lea), iar în Egipt fatimizii, apoi șiiții și ismaelienii (secolele X-XII). Începând cu secolul al XII-lea asistăm și la formarea regatelor latine (în urma cruciadelor) în Orient, pentru ca din secolul al XIII-lea Bagdadul să cedeze invaziei hoardelor mongole ale budhistului Hulagu. Mamelucii, descendenții foștilor sclavi și întemeietorii unui imperiu vin în grabă din Egipt și-i alungă pe mongoli. Aceștia din urmă revin prin Tamerlan (Timur Lenk), dar în secolul al XV-lea turcii otomani își reiau poziția. Europa Renașterii asistă cu groază la căderea Constantinopolului bizantin (1453) urmată de ful-

[1] Bernard Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, La Découverte, Paris, 1984, p. 11.

[2] Pr. dr. Emanoil Băbuș, *Bizanț și islam în Evul Mediu*, Ed. Sophia, București, 2003, p. 160.

minanta expansiune otomană sub Soliman Magnificul (1520-1566). Înaintarea trupelor turceşti până la Viena face să tremure Europa. Francisc I semnează cu „Marele Turc" un tratat de alianţă contra Austriei. Este apogeul puterii militare otomane.[1] Totuşi, sultanii de la Sublima Poartă nu sunt prea iubiţi de arabi care se simt disprețuiți de aceşti turci semeţi. Patru secole mai târziu, Imperiul Otoman devenit „bolnavul Europei" se va prăbuşi imediat după Primul Război Mondial sub asaltul naţionalismului turc şi arab, dar şi al europenilor cărora le dăduse atâtea emoţii. Revendicarea unor identităţi colective distincte: egipteană, siriană, iraniană etc., sprijinită pe ideea unui trecut istoric specific şi a unei culturi clădite cu multă vreme înainte de venirea arabilor, contribuie la formarea statelor naţionale independente. Pentru ţările arabe născute în urma acestor separări, problemele iscate din confruntarea cu modernitatea, sunt doar la început de drum, ca de altfel şi provocările la care trebuie să facă faţă.

[1] Dominque Sourdel, Janine Sourdel-Thomine, *Civilizaţia islamului clasic*, trad. de Eugen Filotti, vol. III, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1975, p. 131.

3.1 Bizanț și Apus: problema bulgară

Cele trei popoare slave importante, care ocupă astăzi Peninsula Balcanică, croați, sârbi și bulgari, au în comun o serie de caracteristici: apropierea lingvistică; identitatea religiei în cazul sârbilor și bulgarilor; o serie de paralelisme în evoluția lor istorică. De-a lungul secolelor ele au reprezentat linia de demarcație între Bizanț și Roma.

Dintre popoarele slave, bulgarii au fost cei dintâi care au fondat un stat liber în zona sud dunăreană, venind din părțile Volgăi. Bulgarii nomazi, cunoscuți și sub numele de protobulgari, erau de neam turcic asemenea hunilor, cu care se și înrudeau. Limba lor se pare că avea unele similitudini cu cea a ciuvașilor, populație ce trăia de-a lungul văii Volgăi. În secolul al IV-lea, bulgarii s-au despărțit în două grupe: cei din Bulgaria mare, situați pe Volga, unde și astăzi se mai pot vedea ruinele orașului Bulgari, înfloritor timp de mai multe veacuri, și o ramură mai mică pornită pe drumul stepelor din nordul Mării Negre spre apus, sub presiunea exercitată de alte popoare nomade. Spre sfârșitul secolului al VII-lea a avut loc migrația bulgarilor, care și-au făcut apariția în sudul Dunării, în regiunea Varnei de astăzi, conduși de Asparuh (Isperih). Statul protobulgar, înființat aici, pe teritoriul Imperiului bizantin, era condus de un han (hagan), cu reședința la Pliska. Componența sa etnică conținea trei elemente de bază: populația locală tracă, romanizată în cea mai mare parte, triburile slave stabilite în masă la sud de Dunăre în prima jumătate a secolului al VII-lea, și protobulgarii, puțini la număr, care formau însă clasa stăpânitoare. La aceștia se adăugau greci, resturi de goți sau alte neamuri barbare, așezate pe aceste teritorii pentru legitimarea Imperiului Roman de Răsărit. De la începutul așezării bulgarilor aici și până către mijlocul secolului al IX-lea, a avut loc procesul de slavizare lentă a acestora. Denumirea de „bulgar" și-a pierdut în bună parte înțelesul inițial, ajungând să desemneze pe toți supușii statului bulgar, indiferent de originea lor etnică. Puterea noului stat bulgar a crescut considerabil sub hanul Krum (803-814), care și-a extins hotarele statului său și

a purtat lupte victorioase cu bizantinii, izbutind să cucerească Sardica (Sofia), pentru ca în 813 să asedieze chiar Constantinopolul, dar fără rezultatul dorit.

La aşezarea lor în Peninsula Balcanică, atât slavii, cât şi protobulgarii erau păgâni, adepţi ai unei religii naturale, la care mai târziu s-au adăugat elemente împrumutate din mitologia romană. Întemeierea unui stat slavo-bulgar în anul 680, cu caracteristici tipic feudale, a contribuit, în mod firesc, la stabilirea unor raporturi de producţie feudală, a unei ideologii noi, în concordanţă cu noua sa suprastructură. Astfel, în proaspătul stat bulgar, coexistau două religii: a slavilor şi a protobulgarilor, ambele apărute în perioada existenţei comunităţilor tribale. Acest fapt era suficient pentru a împiedica crearea unui stat centralizat, unic, în care puterea avea nevoie de o religie unică. A fost nevoie însă de mulţi ani, până când acest deziderat s-a putut realiza, adaptarea religiei păgâne intereselor de stat fiind dictată şi de raţiuni de ordin politic. Este bine cunoscut faptul că Bizanţul căuta să-şi impună influenţa sa politică asupra popoarelor slave din sud-estul Europei, nu numai prin presiunea militară, ci şi prin propovăduirea religiei creştine. În condiţiile în care Biserica bizantină devenise promotoare a influenţei politice în Imperiu, statul bulgar s-a văzut constrâns de propriile sale interese, considerând creştinismul la început un pericol, prigonit la un moment dat de unii conducători de la Pliska. Chiar Krum s-a numărat printre cei care prigoneau pe creştini, izvoarele istorice ale epocii consemnând suferinţele îndurate de populaţia creştină romanizată din zonă[1]

La jumătatea secolului al IX-lea, în Balcani s-a deschis o nouă perioadă istorică. În partea orientală a Peninsulei, statul bulgar, aflat din punct de vedere politic şi etnic într-o continuă mutaţie internă, ameninţa Bizanţul şi pe slavii din regiune. În prima jumătate a secolului, ei au anexat *sclaviniile* până la lacurile Prespa şi Ohrida, regiunile sârbeşti până la Dunăre, dublându-şi practic frontierele sale: în sud, în detrimentul Imperiului Bizantin, iar în nord până în Câmpia Panonică. În partea occidentală a Peninsulei, noile state

[1] Este vorba despre *Cronica preotului din Diocleea în Muntenegru* şi de o versiune a *Vieţii Sfântului Dimitrie*, vezi la Pr. Prof. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* vol. I, Bucureşti, 1980, p. 174.

slave, Croația, Serbia, Diocleea, au scăpat de dominația bizantină. Cauze diferite le-au permis trecerea de la o organizare tribală la o structură statală sau au determinat unele mutații sociale, amplificate într-un moment în care Bizanțul era angajat în expediții militare din regiunile meridionale ale Peninsulei și în Bulgaria. Intervențiile bizantine și bulgare au întrerupt dezvoltarea *sclaviniilor* în zona meridională a Balcanilor, permițând în partea nord-vestică dezvoltarea noilor state slave.

În jurul anului 850, creștinismul a câștigat teren, atât în Bulgaria, cât și printre sârbi și triburile slave ale Dalmației, care au primit botezul de la misionarii constantinopolitani. Aceste convertiri, precum și intensificarea activității politice și militare a Bizanțului în Balcani, au acutizat influența Imperiului în Bulgaria și în noile state slave, contribuind între altele la consolidarea puterii suveranilor.

Sub domnia hanului Boris, convertirea bulgarilor a contribuit la întărirea puterii clanului aflat la putere și a guvernării centrale influențată de modelul bizantin. De asemenea, a fost consolidată și poziția elementului slav, care a depășit dualismul etnic și politic ce caracteriza statul bulgar de la fondarea sa în secolul al VII-lea. Bineînțeles că opoziția internă nu a întârziat să apară: în 866, Boris a decapitat boierii care se opuneau primirii creștinismului; în 893, el a părăsit mănăstirea în care se retrăsese, pentru a contracara tentativa de reintroducere a păgânismului, dorită de succesorul său, Vladimir. O adunare, reunită de urgență, l-a desemnat ca succesor pe fiul său mai mic, Simeon, capitala se mută de la Pliska la Preslav și este introdusă slava ca limbă oficiala în locul limbii greceşti. Politica la care se angajase Boris era astfel consolidată de succesorul său Simeon.

Odată cu noul conducător s-a deschis o nouă etapă în raporturile dintre Bizanț și Bulgaria, caracterizate printr-o lungă luptă de supremație în Balcani. Primul conflict a izbucnit în 894, după ce Constantinopolul a luat măsuri economice defavorabile comerțului tânărului stat bulgar. Practic tranzacțiile comerciale erau monopol bizantin, iar piața de desfacere a produselor bulgărești se transferase de la Constantinopo la Tesalonic. Războiul s-a terminat în 896 printr-un tratat, care restabilea situația de dinainte. În plus, Bizanțul trebuia să și plătească un tribut anual. În 912, împăratul Alexandru (912-913), cunoscut pentru lejeritatea moravurilor și incon-

ştienţa sa, a refuzat plata tributului, provocând un al doilea conflict. Din acest moment şi până la sfârşitul domniei lui Simeon (927), starea de război dintre bizantini şi bulgari a fost prectic permanentă. Nu era vorba despre un război de cucerire, ci mai degrabă de o încercare de supremaţie în Balcani pentru crearea unui Imperiu bulgaro-bizantin, a unui Imperiu unic, universal, care urma să-l aibă în frunte pe Simeon, ca *basileu*, iar capitala să fie Constantinopolul. Cu Simeon, care îşi petrecuse o parte a tinereţii la curtea imperială, Bulgaria se libera total de Bizanţ, din punct de vedere politic şi bisericesc. Pe de altă parte, Bizanţul continua să rămână, pentru conducătorul bulgar, modelul absolut, pe care nu se mulţumea să-l imite, ci dorea să-l depăşească. Era pentru prima oară, când pe anticul teritoriu bizantin, atât de aproape de capitală şi de inima Imperiului, un principe, încă considerat barbar la Bizanţ, îşi afirma deschis ambiţiile. Până la urmă, Simeon nu şi-a putut realiza idealul său. Superioritatea sa militară, victoriile sale (Anchialos, 917), ocuparea teritoriilor până în faţa cetăţii Dirrachion şi Tesalonic şi până la golful Corint, cucerirea unor oraşe bizantine importante, precum Adrianopolul în 923, ajungerea până sub zidurile Constantinopolului în 914 şi 924, l-a apropiat mult de visul său, dar nu i-a permis să urce pe scaunul imperial.

Cererile lui Simeon şi reacţia bizantinilor la acestea erau amândouă bazate pe doctrina, acceptată în general în Europa de Răsărit a Evului Mediu, a unei unice şi singure *comunităţi creştine*, al cărui centru se afla la Constantinopol, şi care dincolo de graniţele propriu-zise ale Imperiului, cuprindea o ierarhie de naţiuni subordonate care datorau Bizanţului supunere eccleziastică şi, într-o oarecare măsură, şi politică.[1]

În timpul minorităţii lui Constantin al VII-lea Porfirogenetul, regenţii au acţionat diferit ambiţiilor lui Simeon. Astfel, patriarhul Nicolae Misticul l-a primit în mod solemn, gândindu-se chiar la un proiect de căsătorie între fiica hanului şi tânărul împărat bizantin. Pe de altă parte, Zoe, mama împăratului, care a asigurat regenţa după patriarh, a fost intransigentă faţă de bulgari, înregistrând unele eşecuri în raporturile bilaterale cu bulgarii. Această atitudine în-

[1] Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval: Bizanţul*, Bucureşti, 2002, p. 131.

cearcă s-o îndrepte Roman Lecapenul, a cărui fiică se căsătorise cu Constantin al VII-lea, devenind el însuşi coimperator şi recunoscând lui Simeon titlul de *basileu al Bulgariei*.[1] Tensiunea dintre cele două părţi scade după moartea lui Simeon, fiul şi succesorul său Petru fiind numit *basileu al bulgarilor*, căsătoria sa cu o nepoată de-ale lui Roman Lecapenul consolidând procesul de pace.

Cu toată cruzimea ei, reacţia anticreştină bulgară nu s-a bucurat de succes, ci a cunoscut un eşec aproape deplin. Creştinismul era deja impus ca religie în toată Europa şi, mai devreme sau mai târziu, răspândirea lui printre popoarele slave rămânea inevitabilă. Religia creştină răspundea intereselor esenţiale ale statului şi puterii, convertirea bulgarilor devenind una din problemele fundamentale ale statului bulgar cu implicaţii majore în politica sa internă, ca şi în raporturile mutuale europene. Astfel, în anul 864, haganul bulgar Boris, înfrânt de oştile împăratului Mihail al III-lea al Bizanţului, este silit să ceară pace şi, între condiţiile puse de învingător era şi creştinarea lui împreună cu tot poporul. Drumul creştinismului fusese deschis în Bulgaria de multă vreme prin creştinii latini, vieţuitori în aceste părţi încă înainte de venirea slavilor, prin existenţa unor voievozi creştini în aramata lui Krum (Ioan, Leon, Gavril, Siomas), încât gestul lui Boris, care a primit la botez numele împăratului bizantin, Mihail, nu a fost decât încununarea unei stări de lucruri începute mai demult. Introducerea creştinismului a avut urmări binefăcătoare asupra statului bulgar, căci, pe de o parte, el s-a integrat de acum înainte în rândul celorlalte state creştine din Europa, iar pe de altă parte, creştinismul a înlăturat deosebirile etnice dintre protobulgari, slavi şi populaţia tracă romanizată, condiţie indispensabilă pentru formarea unui popor bulgar unitar.

În dorinţa sa de a oferi noii Biserici un patriarh propriu, independent de scaunul constantinopolitan, Boris a avut şi unele ezitări cu momente de orientare către Roma, care au amplificat rivalitatea deja existentă între Biserica Răsăriteană şi cea Apuseană.[2] Chiar

---

[1] Titlul de împărat, *basileus* în greacă, *imperator* în latină, *ţar* în slavă, fie nespecificat, fie aplicat unei anumite ţări, desemna rangul cel mai înalt din lumea bizantină. Acesta era titlul la care visa Simeon şi pe care l-a obţinut legal în 913.

[2] F. Dvornik, *Les slaves, Byzance et Rome au IX^e siècles*, Paris, 1926, p. 184.

dacă bizantinii începuseră misiunea de creştinare a bulgarilor, nu trebuie omis faptul că Boris a luat iniţial hotărârea să îmbrăţişeze creştinismul, în urma alianţei încheiate cu împăratul Ludovic al II-lea al Germaniei (850-875).[1] În această situaţie, el s-a adresat noului său aliat, care i-a trimis rapid misionari. Acest moment a constituit semnalul dat bizantinilor să se implice mai mult în „chestiunea bulgară". Conjuctura era favorizată şi de faptul că generalul Petronas, fratele împărătesei-mame, Teodora şi al cezarului Bardas, obţinuse o victorie de prestigiu împotriva emirului de Melitene, Omar. Victoria a determinat, în mod indirect, creştinarea bulgarilor de către bizantini. În noile condiţii create, generalul şi-a permis deplasarea trupelor de pe frontul oriental către teritoriul bulgar, precum şi a temutei flote bizantine pe malul vestic al Mării Negre. În acelaşi timp, bulgarii se confruntau cu o situaţie alimentară deosebit de grea, determinată de o secetă prelungită, iar ameninţarea aramată îi obliga să accepte botezul de la Constantinopol. Însuşi ţarul Boris a făcut parte dintr-o solie în capitala Imperiului (864), ai cărei membri au fost botezaţi, iar la întoarcere au venit însoţiţi de către un arhiepiscop, care a botezat tot poporul. Ţarul l-a avut drept naş pe împăratul bizantin, schimbându-şi numele din Boris în Mihail. Astfel, credinţa creştină devine pentru bulgari religie oficială. Chiar dacă o parte a poporului nu era străină de creştinism, cu care luase contact prin populaţia autohtonă traco-romană, exista încă o anumită reţinere faţă de aceasta, mai ales din partea nobilimii, ataşată credinţelor tradiţionale turanice. Ei vedeau în acceptarea creştinismului, părăsirea credinţelor strămoşeşti şi mobilul deznaţionalizării şi asimilării lor în masa creştină autohtonă sau în cea slavă. Faţă de această atitudine, Boris-Mihail a reacţionat dur, 52 de boieri pierzându-şi viaţa.

Ca şi în cazul lui Rastislav, conducătorul Moraviei Mari, ţarul Boris-Mihail nu dorea să îmbrăţişeze creştinismul dintr-o chemare lăuntrică, ci urmărea unele beneficii: existenţa unei Biserici naţionale autohtone, condusă de un ierarh bulgar, care ar fi ridicat prestigiul statului său şi ar fi dus la încoronarea sa ca împărat.[2] Această

[1] În acea verme la Constantinopol se botezase chiar sora ţarului, împreună cu un număr de nobili.

[2] Jacques Brosse, *Histoire de la chretienté d'Orient et d'Occident. De la conversion des barbares au sac de Constantinople (406-1204)*. Paris, 1995, p. 545.

doleanță nu a fost acceptată de partea bizantină: nici de patriarhul de la Constantinopol și nici de împărat. Fără să mai stea pe gânduri, țarul a trimis imediat două solii, una la Roma, iar alta la Ratisbona (Regensburg), prima către papă, a doua către împăratul Ludovic al II-lea, ambele având aceleași cereri. Schimbarea de atitudine i-a fost permisă conducătorului bulgar și de către tensiunea existentă în problemele interne ale Bizanțului, unde Cezarul Bardas fusese asasinat, iar autorul moral, Vasile Macedoneanul, ajunsese la conducerea statului. Delegația trimisă la împăratul bulgar, a ajuns la destinație pe la sfârșitul anului 866, iar Ludovic al II-lea s-a și grăbit să trimită bulgarilor pe Ermanrich, episcop de Passau, însoțit de mulți preoți misionari, precum și vase sfinte, veșminte și cărți liturgice[1]. Aceștia au ajuns cu mult în urma legaților papali și au fost trimiși imediat înapoi de către Boris-Mihail.

Pe de altă parte, ambasada către papă a ajuns la Roma mai devreme, în luna august a anului 866, încărcată de numeroase daruri, între care și armele țarului folosite în lupta cu cei 52 de boieri răzvrătiți. Bulgarii au cerut practic același lucru: un episcop și preoți misionari, dar și răspunsuri la 106 întrebări de credință și morală. Papa Nicolae I și-a dat seama de dorința ascunsă a țarului bulgar de a rivaliza ca titulatură și fast cu împăratul și curtea bizantină, și a procedat în consecință. În ochii barbarului convertit, un patriarh, pe care și-l dorea atât de mult, nu era un șef al ierarhiei, ci mai mult un responsabil cu titlurile și demnitățile imperiale. Având în fruntea Bisericii naționale un patriarh, gândea Boris, avea posibilitatea să fie proclamat „basileu", titlul pe care și-l dorea foarte mult. Pentru început, papa nu i-a promis decât un arhiepiscop, care urma să fie investit de către el cu „pallium", dar lăsa să se înțeleagă că mai târziu va avea și un patriarh. În aceste condiții, au fost trimiși în Bulgaria episcopii Paul de Populonia și Formosus de Porto, împreună cu mulți clerici, precum și răspunsurile la toate întrebările puse. Aceste răspunsuri au alcătuit celebra *Responsa ad consulta Bulgarorum* cu 106 capitole, considerată de apuseni ca o adevărată operă pastorală, adresată unui popor nou convertit de la o credință idolatră, prin care papa Nicolae I demonstra superioritatea geniului

[1] Milan Șesan, „Patriarhul Fotie și Roma", în *Mitropolia Ardealului*, nr. 7-8, 1960, p. 551.

practic roman față de metafizica bizantină[1]. La aflarea veștii că țarul s-a întors cu fața spre Roma, patriarhul Fotie a reacționat, alcătuind o mărturisire de credință (mai 866), care dorea să fie un ghid pentru bulgarii recent convertiți. Există și ipoteza că această mărturisire să fi fost cerută chiar de Boris, în perioada imediat următoare convertirii sale (864-866). La aceasta se referă și istoricii apuseni, când amintesc de „metafizica bizantină" Adresată lui Mihail, arhontele Bulgariei, ea era împărțită în două: o parte dogmatică și una morală. În prima, patriarhul reproduce simbolul niceo-constantinopolitan și hotărârile celor șapte sinoade ecumenice, iar în cea morală, adresată exclusiv lui Boris-Mihail, îi expune îndatoririle unui prinț creștin. Acesta trebuie să se îngrijească de puritatea credinței supușilor săi, să se opună ereziarhilor, să favorizeze construcția de biserici și preoțimea. Regulile de conduită pentru prințul bulgar, se refereau atât la viața sa particulară, cât și la raporturile cu supușii. Conținutul, mult mai greu de înțeles pentru un creștin de curând botezat, decât simplele răspunsuri ale papei, nu au avut un rezultat favorabil.

Responsa ad consulta Bulgarorul este un document important, atât pentru observarea mentalității și stării de spirit a bulgarilor, cât și pentru ideea pe care și-o făcuseră latinii despre ortodoxia orientală. Roma este arătată fără pată, posesoarea unică a creștinismului adevărat.[2] Patriarhia de Constantinopol împreună cu cea de Ierusalim, nu sunt de origine apostolică și nu au autoritate patriarhală legitimă, pentru că nici sinodul I ecumenic nu vorbește despre acest scaun de la Constantinopol. Există numai trei patriarhii apostolice: Roma, Alexandria și Antiohia. În locul Codului lui Iustinian, papa trimite bulgarilor Codul lombard. Astfel, se impune în acest teritoriu dogma, ritul și disciplina apuseană cu scopul de a întrerupe orice legătură cu Constantinopolul. Nicolae I vedea în această reconvertire dreptatea lui Dumnezeu, după jignirea suferită de Roma în timpul împăratului iconoclast Leon al III-lea Isaurul (717-740), când i-au fost luate teritoriile în cauză. Satisfăcut de rapida trimitere a legaților papali și a numeroșilor clerici, precum și de răspun-

[1] Ch. J. Hefele, D. H. Leclerq, *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vol. IV, partea I, Paris, 1911, p. 436.

[2] *Ibidem*, p. 441.

surile primite, țarul, împreună cu tot poporul, și-a tăiat din păr, în semn de adeziune față de Biserica romană.[1]

Succesul obținut de legați în Bulgaria, le-a permis acestora să-i alunge pe misionarii bizantini. De asemenea, ei au început să învețe Simbolul de credință cu adaosul *filioque*, să repete taina Mirungerii (cea săvârșită de misionarii orientali era considerată nevalidă), să conteste căsătoria preoților etc. Cea mai importantă dintre aceste deosebiri și pe care Fotie o va ataca vehement este adaosul *filioque*, adică Sfântul Duh purcede și de la Fiul, confundând purcederea din veșnicie a Persoanei a treia a Sfintei Treimi din Tatăl, cu trimiterea în lume, la Cincizecime. Prin propovăduirea acestei învățături greșite, s-a trecut practic peste pragul unor simple deosebiri de ritual, existente între cele două Biserici, ajungându-se la erezie.

La Constantinopol s-a aflat imediat despre schimbările survenite în Bulgaria, care l-au scos pe patriarhul Fotie din tăcerea în care intrase după excomunicarea sa de către papă, în anul 863. Astfel, în primăvara anului 867, el hotărăște convocarea unui Sinod local, ale cărui acte, din păcate, s-au pierdut.[2] Din fericire, Fotie, amintește despre conținutul lor în *Enciclica către patriarhii orientali*, trimisă în aceeași perioadă, prin care demasca jocul episcopului roman. Acest sinod a condamnat 5 puncte greșite din învățăturile propovăduite de latini în Bulgaria: postul de sâmbătă, interzis de canonul 64 apostolic și de canonul 55 de la Sinodul II Trulan, respingerea căsătoriei preoților, contrar canonului 4 al Sinodului de la Gangra (343) și canonului 13 al Sinodului II Trulan, suprimarea primei săptămâni din Postul Mare, reînnoirea Sfintei Taine a Mirungerii săvârșită de preoții bizantini, purcederea Sfântului Duh de la Tatăl și de la Fiul. Imediat după încheierea lucrărilor, așa cum am amintit, Fotie a trimis o *Enciclică* patriarhilor orientali, în care căuta să-i convingă de eroarea adaosului *filioque.* Această scrisoare se va impune în mediul oriental și, de acum înainte, toți cei care vor trata tema adaosului la Simbolul de credință își vor scoate din acest text argumente împotriva acestei învățături apusene. Prin întreaga *Enciclică*, patriarhul Fotie a încercat să deschi-

[1] *Ibidem*,

[2] V. Grumel, *Les Regestes des Actes du Patriarcat de Constantinople*, vol. I, fasc. II, p. 88.

dă ochii celorlalţi reprezentanţi ai scaunelor apostolice asupra abaterilor de la dreapta învăţătură, propovăduite de misionarii latini în Bulgaria.[1]

După aceea, patriarhul Ignatie, care l-a înlocuit pe Fotie, a deschis la Constantinopol un sinod în prezenţa trimişilor papei Adrian al II-lea (867-872), în octombrie 869. La trei zile după închiderea lucrărilor acestui sinod (februarie 870), a sosit, pe neaşteptate la Constantinopol o delegaţie bulgară şi sinodul a fost redeschis, urmând să delibereze asupra întrebării dacă Biserica bulgară aparţine jurisdicţional de scaunul roman sau de cel de la Constantinopol. Cu tot protestul legaţilor romani, în prezenţa reprezentanţilor celor trei patriarhi răsăriteni, chestiunea bulgară a fost rezolvată, au fost recunoscute drepturile de jurisdicţie ale patriarhului de la Constantinopol, acordându-se în schimb mitropoliei Bulgariei o anumită autonomie şi un rang deosebit în ierarhia bisericească ortodoxă. De atunci, statul şi Biserica bulgarilor, cu toate strădaniile scaunului roman, au rămas în sfera de influenţă a Bisericii greceşti şi sub cea a culturii bizantine până în 1186, când vlaho-bulgarii au înfrânt aramata condusă de cezarul Ioan Cantacuzino.

Consolidarea Bisericii bulgare şi nu numai a ei, ci şi a celei slave, s-a făcut prin traducerea cărţilor sfinte în slavoneşte şi prin propovăduirea credinţei în această limbă, prin fraţii Metodie şi Chiril şi prin ucenicii acestora.[2] Supranumiţi şi Apostolii Slavilor, ei au făcut misiune creştină între anii 863-867 în Moravia şi Boemia, răspândind printre slavi moravi şi cehi, credinţa ortodoxă răsăriteană. Cei doi fraţi, au tradus în scurt timp toate cărţile bisericeşti în slavoneşte, limbă păstrată până astăzi în Biserica slavilor orto-

[1] Primele patru puncte erau mai puţin importante. În privinţa adaosului „Filioque", era o deosebire fundamentală de credinţă peste care nu se putea trece cu uşurinţă. Nu se poate spune că patriarhul s-a slujit de aceasta pentru a-i înverşuna pe reprezentanţii patriarhilor orientali împotriva papei, la sinodul care a avut loc în Constantinopol, în lunile augustmisionarilor săi în Bulgaria şi dă de gândit faptul că nu reacţionase nici împotriva mărturisirii de credinţă trimisă de Fotie, odată cu scrisoarea de intronizare (primăvara anului 860), în care sigur nu era cuprins adaosul „Filioque" la Simbolul niceo-constantinopolitan.

[2] Antony Emil N. Tachios, *Sfinţii Chiril şi Metodie,* Bucureşti, 2002, pp.114-132.

docşi.[1] După ce fraţii Metodie şi Chiril, veniţi de la Bizanţ, au predicat în Moravia şi la slavii din Panonia, în regiunile supuse francilor, au deşteptat duşmănia şi invidia clerului apusean, care nu dorea o liturghie în limba poporului.[2] Degeaba le-a replicat Metodie: „Nu vă este ruşine să spuneţi că numai trei limbi, latina, greaca şi ebraica sunt sfinte, iar celelalte popoare să rămână oarbe şi surde, când şi ele cunosc Scriptura în limba lor, ca armenii, iberii, goţii, avarii?"[3] Cu peste 650 de ani înaintea Reformei protestante din secolul al XVI-lea, cei doi fraţi aduceau numeroase mărturii din Sfânta Scriptură pentru a demonstra clericilor latini că toate popoarele au libertatea să laude pe Dumnezeu în propria lor limbă. Apărând cu succes tradiţia şi practica Bisericii Răsăritene, Sfinţii Chiril şi Metodie au fost alungaţi împreună cu discipolii lor de clericii latino-germani.

Cu toate acestea, o parte din ucenicii lor au fost bine primiţi în Bulgaria de ţarul Boris-Mihail, salvând astfel Liturghia slavă, ameninţată serios de Commonitoriumul papei Ştefan al V-lea (885). Cei mai cunoscuţi ucenici ai lui Metodiu şi Chiril, care au activat în Bulgaria, au fost: Clement, Naum, Anghelar, Laurenţiu, Sava şi Ioan Exarhul.[4] Cu toţii au început să desfăşoare, începând din 886, sub conducerea lui Clement, primul arhiepiscop bulgar, o intensă

---

[1] Chiril şi Metodie erau originari din Tesalonic, consideraţi de unii istorici ca fiind de neam grec, de alţii slavi, dar puteau fi şi descendenţi ai vechii populaţii romanice din Peninsula Balcanică. În mănăstirea Olimp din Bitinia, ei au creat scrierea slavă, traducând primele cărţi din greceşte în slavoneşte, mai precis în limbajul slavilor din jurul Tesalonicului (culegeri din Evanghelie, din Apostol, Liturghierul, Psaltirea). Alfabetul slavon creat de Sfinţii Fraţi s-a numit „chirilic", în cinstea Sfântului Chiril. El a înlocuit aşa-numitul „alfabet glagolitic", mult mai complicat şi care exista ca o scriere laică slavă, imitată după minuscula greacă. Cel chirilic este mai simplu, cu 43 de semne, multe luate din cel majuscul, la care s-au adăugat litere noi, pentru sunetele specifice limbii slave. Acest alfabet a fost adoptat ulterior de majoritatea popoarelor slave, precum şi de români, care l-au folosit până în timpul domniei lui Alexandru Ioan Cuza.

[2] P.P. Panaitescu, *Introducere la istoria culturii româneşti*, Bucureşti, 1969, p. 196.

[3] *Ibidem.*

[4] Pr. Prof. Ioan I. Rămureanu, „Unsprezece secole de la activitatea misionară a Sfinţilor Chiril şi Metodie", în *Ortodoxia*, nr. 1, 1967, p. 196.

activitate, în două centre depărtate unul de celălalt. La Pleslavul Mare, capitala ţaratului bulgar, situată între Dunăre şi Varna, au înfiinţat pe râul Ticea o mănăstire închinată Sfântului Pantelimon. La Ohrida, aproape de frontierele Serbiei, Clement a ridicat, de asemenea, o biserică în cinstea aceluiaşi Sfânt Pantelimon, devenit cu timpul cel mai însemnat centru misionar pentru slavii sud-dunăreni. În jurul lui Clement, s-au adunat aproape 3.500 de ucenici, pe care el îi trimitea în misiune creştină, în grupuri de aproximativ 700, în cele 12 regiuni ale provinciei în care se afla. Preslavul şi Ohrida au cunoscut în această perioadă efervescenţa spirituală caracteristică centrelor de cultură, aici fiind pregătiţi numeroşi tineri, care au ajuns mai târziu preoţi şi oameni de carte. În felul acesta, Bulgaria a devenit un focar al scrierii şi culturii paleoslave, încreştinarea şi ritul slav desăvârşind slavizarea bulgarilor.

Această intensă activitate culturală a ajuns la o mare înflorire mai ales în vremea ţarului Simeon (893-927), încât epoca lui a fost numită „veacul de aur al literaturii vechi bulgare.[1] Clement ajunge episcop al scaunului dublu de Drembiţa şi Velica, situat, după toată probabilitatea, la nord-est de Prilep, fiind considerat primul episcop de limbă bulgară.[2]

De la slavii sud-dunăreni, prin secolul al X-lea, cultura slavă, în spiritul şi tradiţiile Sfinţilor Chiril şi Metodie, s-a răspândit şi în alte ţări slave: Rusia kieviană, Serbia, precum şi în nordul Dunării, pe pământ românesc.

Sub ţarul Petru (927-969), fiul lui Simeon, patriarhul din Constantinopol şi împăratul Roman I Lecapenul (919-944), au recunoscut autocefalia Bisericii Bulgare, acordând întâistătătorului ei (Damian) aceleaşi drepturi pe care le-a avut arhiepiscopul de la Justiniana Prima. Arhiepiscopii Bulgariei (care se intitulau şi „patriarhi", deşi Patriarhia ecumenică nu le-a recunoscut acest titlu), şi-au avut reşedinţa la Preslav, apoi la Dorostolon (vechiul Durostorum, devenit Silistra), iar după 894 la Ahrida (Ohrida).

---

[1] Pe plan politic, Bulgaria a cunoscut sub ţarul Simeon cea mai mare expansiune teritorială. El a aşezat capitala la Preslav în 893. Vezi la Pr. Prof. Dr. Mircea Păcurariu, *Istoria Bisericii Ortodoxe Române*, vol I, Bucureşti, 1980, p. 174.

[2] Pr. Prof. Ioan Rămureanu, *op. cit.*, p. 30.

3.2 Arhiepiscopia de Ohrida şi Arhiepiscopia Justiniana Prima

În anul 971, partea răsăriteană a Bulgariei de astăzi, precum şi Dobrogea noastră, au fost cucerite de împăratul bizantin Ioan Tzimiskes, creându-se aici o unitate administrativă sub numele „thema" Paristrion sau Paradunavon, iar Vasile al II-lea Bulgaroctonul a ocupat ţaratul lui Samuil şi Ohrida din partea apuseană a Bulgariei de astăzi şi Macedonia. Tot atunci, a luat sfârşit autocefalia scaunului arhiepiscopal bulgar, care a fost pus sub dependenţa Patriarhiei de Constantinopol cu ierarhi greci. În felul acesta, dominaţia bizantină a ajuns din nou până la Dunăre, la fel cum fusese şi cu patru veacuri în urmă.

Desigur că noua situaţie politică, creată prin eliberarea Bulgariei, ar fi impus o schimbare radicală şi în Biserică. Arhiepiscopia de Ohrida, ca succesoare a vechii patriarhii bulgare, trebuia să se mute, în momentul restaurării imperiului, la Târnovo. În ciuda aşteptărilor bulgarilor, acest lucru nu a avut loc, dimpotrivă, arhiepiscopul Ioan Kamater[1], în acord cu Bizanţul, a luat toate măsurile pentru consolidarea şi continuitatea arhiepiscopiei, văzând în aceasta un sprijin de nădejde al ierarhiei greceşti. Considerată a fi succesoarea arhiepiscopiei Justiniana Prima întemeiată de împăratul Justinian, arhiepiscopia de Ohrida este ridicată la rangul de patriarhie.[2] Prin urmare, chiar dacă şi-a pierdut caracterul temporar

[1] El este ultimul reprezentant al scaunului de la Ohrida în prima perioadă a existenţei acestei arhiepiscopii. Înainte de a fi arhiepiscop, Ioan Kamater a fost funcţionar de curte, secretar al cabinetului imperial. În 1183 sau 1184, a fost numit de împăratul Andronic (1183-1185) arhiepiscop de Ohrida. În timpul păstoririi sale, a izbucnit revolta fraţilor Asăneşti, care după multe eforturi au restaurat Imperiul vlaho-bulgar şi au stabilit la Târnovo o arhiepiscopie autonomă între 1185-1186. Vezi G. Ostrogorsky, *Geschichte das biyzantinischen staates*, München, 1963, pp. 516-519; V. Zlatarski, *Istoria na Balgarskata dăjava prez srednite vekove*, Sofia, 1970, vol. II, p. 472.

[2] Cercetătorii bulgari consideră acest gest ca nejustificat. Ei atacă părerea conform căreia arhiepiscopia de Ohrida, devenită patriarhie, era succesoarea arhiepiscopiei Justiniana Prima, întemeiată de Justinian, şi nu a Bisericii Bulgare autocefale.

grecesc, ea trebuia să existe pentru totdeauna ca fiind întemeiată de un împărat bizantin. În felul acesta, era dată uitării legătura arhiepiscopiei de Ohrida cu Patriarhia Bulgară şi era trecută pentru a supraviețui exclusiv sub dependența tradițiilor greceşti. Astfel, ea şi-a întărit existența şi pentru secolele ce vor urma, când arhiepiscopia de Târnovo va fi ridicată la rangul de Patriarhie.[1]

Falsa asociere dintre dispăruta Justiniana Prima şi arhiepiscopia bulgară de la Ohrida, care nu avea nici o legătură cu ea, mai ales într-o perioadă în care Bulgaria încerca să se elibereze de bizantinism, a trecut neobservată de canoniştii contemporani sau de scriitorii bisericeşti. De asemenea, întâmpinată fără vreo opoziție din partea celor două tabere, bulgari şi bizantini, acest fapt a fost primit ca unul autentic. Confuzia provenea probabil şi din faptul că amintirea vechii episcopii Justiniana Prima se pierduse, aşa cum dispăruse şi oraşul Justiniana Prima, iar situația îngrijorătoare din Răsărit şi Apus nu permitea desfăşurarea unei cercetări mai amănunțite[2]. În acelaşi timp, contemporanii au fost amăgiți şi de unele coincidențe eparhiale ale celor două arhiepiscopii, întrucât în hotarele arhiepiscopiei de Ohrida intra cea mai mare parte a diocezei Justiniana Prima. În această situație se poate trage concluzia că se evita identificarea oraşelor Ohrida (Lihnid) cu Justiniana Prima, care era legată temporar de numele „arhiepiscopiei bulgare" şi care în acel moment era numai restaurată.[3] Contemporanii mai puteau fi înşelați de afirmația conform căreia arhiepiscopia Justiniana Prima

[1] Problema în jurul locației vechii Justiniana Prima este relatată de bulgarul D. Țulhev în lucarea sa *Istoria nă Bălgărkătă Țărkva*, Sofia, 1910, vol I, pp. 131-138. Identificarea locului natal al împăratului Justinian la Ohrida, care se găsea în regiunea Dardania, se află în dezacord cu novela XI a aceluiaşi împărat, care situează Justiniana Prima în Dacia Mediteraneea.

[2] În Peninsula Balcanică bulgarii şi sârbii căutau să se elibereze de sub dominația bizantină. În Răsărit prezența turcilor devenea tot mai îngrijorătoare, iar în Apus se pregătea o cruciadă în fruntea căreia se afla Friederich cel Mare şi întreaga Biserică Catolică era dominată de acesta.

[3] Pretenția oficială a bizantinilor privind identitatea dintre Ohrida şi Justiniana Prima apare pentru prima dată la 1274, la sinodul de la Lyon, iar mai târziu este comunicată de scriitori bizantini, precum Nichifor Calist sau Nichifor Gregoras în *Istoriile* lor.

a fost temporar desființată de invaziile bulgarilor care i-au schimbat numele în „arhiepiscopia Bulgariei", iar acum ea este numai restaurată pentru a se acorda cinstea cuvenită împăratului Justinian, de al cărui nume sunt legate cele mai însemnate momente ale stăpânirii bizantine. De asemenea, trebuie să ținem cont și de faptul că în Bulgaria nu erau la acea vreme oameni pregătiți care să se ocupe de demonstrarea falsității argumentelor bizantine. În Grecia, asimilarea etnică și reînvierea paginilor glorioase din trecutul bizantin, au fost întâmpinate frecvent cu entuziasm și manifestări patriotice. Dincolo de acestea însă, schimbarea titulaturii Ohridei din arhiepiscopie și patriarhie în Justiniana Prima a avut loc în secolul al XII-lea, iar arhiepiscopul Ioan Kamater a fost primul care și-a luat titlul de arhiepiscop al Justinianei Prima și patriarh al Bulgariei. Constantiopolul ar fi dorit să facă din titularii scaunelor de la Ohrida, o autoritate administrativă puternică în provinciile din nord-vest ale Peninsulei Balcanice, asemenea feudalilor spirituali din Apus, care erau sprijinul de nădejde al autorității imperiale. De aceea a fost modificată novela XI a împăratului Justinian din 15 aprilie 535 și astfel i-a fost înmânată arhiepiscopului Ioan Kamater. În această gramată adăugită sunt menționate pe lângă vechile drepturi ale arhiepiscopului din novela anterioară și alte distincții: *krantor* și *dinast* al celor două sfinte imperii romane, *comite* al sfântului nostru palat, precum și posibilitatea de a numi comiți, patrici, retori, judecători. Prin adaosul la novela împăratului Justinian, a fost acordată Justinianei Prima o autoritate mai mare, care coincidea pe deplin cu noul ei rang și demnitate, și a primit drepturi pe care nu le deținuse până atunci nici un ierarh al Bisericii bizantine. Prin această concentrare a puterii civile și duhovnicești în mâinile arhiepiscopului, împăratul bizantin a vizat și cazurile dese în care mulți strategi militari și civili, profitând de părțile slabe ale administrației și respingând dependența imperială, se autodeclarau stăpâni, sau treceau de partea dușmanilor care le promiteau că-și vor păstra situația, averile și drepturile.

În felul acesta, curtea imperială, mânată de considerente pur politice și având colaborarea lui Ioan Kamater, a contopit arhiepiscopia Bulgariei cu Justiniana Prima și astfel, ca veche arhiepiscopie bizantină, i-a asigurat acesteia o existență durabilă și după elibera-

rea Bulgariei şi întemeierea arhiepiscopiei de Târnovo, iar mai târziu a patriarhiei. Sub titulatura de arhiepiscopia Justiniana Prima, Ohrida şi-a continuat existenţa până în 1767. Sub jurisdicţia ei şi în jurul scaunului arhiepiscopilor de aici, s-a concentrat întreaga viaţă duhovnicească a bulgarilor macedoneni şi a altor populaţii slave şi neslave din jumătatea de nord-vest a Peninsulei Balcanice, în timp ce viaţa duhovnicească a bulgarilor şi slavilor din vremea Asăneştilor s-a concentrat în jurul patriarhiei de Târnovo.

3.3 Problema ritului chirilo-metodian

Problematica acestui eveniment este mult mai vastă, fiind mulţi cei care s-au oprit asupra lui. Astfel, cu privire la chirilică şi glagolitică, găsim încă unele teze confuze: glagolitica şi chirilica au apărut mai târziu (Dobrovsky); Constantin a alcătuit glagolitica, iar chrilica aparţine Sfântului Clement al Ohridei (Dobner, Safarit, Ragiki, Jagici); glagolitica a fost scrisul vechi slavon laic, iar Constantin a alcătuit scrisul bisericesc chirilic (Grekov, Tihomirov, Lihacev); a existat o prechirilică şi o preglagolitică, după prima alcătuind Constantin alfabetul chirilic (Istrin).

Problema ritului chirilo-metodian reprezintă un alt punct de dispută între catolici şi ortodocşi, pe baza variatelor fragmente de texte. În problemă a intervenit şi papa Leon al XIII-lea cu enciclica din 1880, numită *Grandemunus*, declarând că Metodiu şi Chiril sunt sfinţi catolici, pentru că ritul lor a fost de la început latin. Afirmaţia îşi găseşte sorgintea în dispoziţiile papale din 869 şi 879, dar se omite faptul că în 963, cei doi fraţi au venit de la Bizanţ şi cu binecuvântarea patriarhului Fotie aduceau ritul bizantin. Împotriva tezei latiniste (susţinută de Snopek, Leumann, Molberg), s-a ridicat nu numai aripa moderată apuseană reprezentată de Paylova, Lehr-Splawinsky, Grivet, care susţin că începutul a fost bizantin, ci şi cercetători ortodocşi care justifică originile bizantino-ortodoxe ale ritului slavon (Novak, Milan Şesan). Atunci latiniştii (Vaşiţa, Raes, Cadrington), au afirmat că, potrivit cu informaţia din legenda panonică, Metodie ar fi folosit Liturghia Sfântului Petru şi că ar mai fi adapatat

pentru slavi şi Missa clementină (Leumann, Mahlberg, Nachtigal), dar au primit un răspuns critic adecvat (Lehr-Splawinski).

Teoria dependenţei culturii slavone faţă de cea germană, potrivit căreia slavii ar fi fost incapabili să creeze o cultură proprie, aceasta avându-şi originea în cultura „de fier" a germanilor (Goetz, Nägle, Dümpler, Brükner), a fost combătută în mod categoric (Chaloupecky).

În urma prezentării succinte a acestor opinii privind activitatea Sfinţilor Chiril şi Metodie în lumea slavă şi în cea bulgară, putem spune că atât cercetătorii mai vechi, cât şi cei mai noi nu au fost lipsiţi de imprecizii şi tendinţe. Rămâne însă un fapt sigur: opera celor doi fraţi, continuată de ucenicii acestora, a avut ca bază civilizaţia bizantino-ortodoxă, urmărind mai întâi încreştinarea şi apoi organizarea bisericească.[1]

Trecerea bulgarilor la creştinism în anul 864, a ridicat şi o altă problemă, aceea a raporturilor între Biserica în curs de formare şi patriarhatul de Constantinopol. E. Golubinsky a fost primul care a emis ipoteza caracterului subordonat al diocezei bulgare faţă de Patriarhia constantinopolitană. El susţine că în Biserica Răsăriteană, în ierarhie, demnitatea de arhiepiscop, mitropolit autocefal exista, titlu pe care Biserica bulgară era puţin probabil să-l fi deţinut. Snegarov, un cunoscut cercetător al Bisericii bulgare, împărtăşeşte şi el, în multe studii ale sale, afirmaţia lui Golubinsky. În schimb, Zlatarsky este de altă părere, aceea a unei autorităţi depline a arhiepiscopului bulgar în raport cu Constantinopolul.[2] Este greu totuşi de presupus că Biserica bulgară şi-a căpătat încă din faza de început o autonomie, cu atât mai mult cu cât nici Bizanţul şi nici Roma nu erau interesate decât în păstrarea şi extinderea controlului politico-ecleziastic al popoarelor barbare. În cele din urmă, guvernul bulgar s-a văzut nevoit să accepte creştinismul de la Constantinopol. Gestul nu trebuie privit numai ca o consecinţă a cauzelor externe şi a unor războaie nefericite.

---

[1] Pr. Prof. Milan Şesan, „Problema cirilometodiană", în *Mitropolia Banatului*, nr. 1-2, 1963, pp. 88-90.

[2] V. Swoboda, „L'origine de l'organisation de l'Eglise en Bulgarie et ses rapports avec le Patriarcat de Constantinople (870- 919)", în *Bizantino-Bulgarica* II, Sofia, 1966, p. 72.

Convertirea poporului bulgar a fost dictată din raţiuni interne. Opţiunea pentru creştinismul răsăritean, s-a adăugat la şirul de cauze, care, nu peste mult timp, vor declanşa separarea de la 1054. Aşa cum am văzut, nu trebuie să minimalizăm însă rolul de paravan în apărarea Ortodoxiei jucat de Biserica bulgară la sudul Dunării, fără a influenţa însă un popor cu vechi tradiţii creştine care cel român, înzestrat cu o credinţă puternică, ce avea rădăcini adânci în istorie, care pot fi urmărite până în secolele II-III, un popor care, în jurul anului 900, apare organizat în formaţiuni politice şi militare. În fruntea lor se aflau duci, cnezi sau voievozi, cu cetăţi fortificate, cu biserici, cu o viaţă economică şi socială avansată.

În sfârşit, primirea creştinismului de către bulgari a marcat un eveniment ecleziastic şi politic important în economia relaţiilor mutuale ale Bulgariei cu Bizanţul, cu Roma şi alte state, de care trebuie să se ţină seama mereu, atunci când se vorbeşte de alcătuirea unui neam, aşezat pe prima treaptă a civilizaţiei.

3.4 Întâlniri şi conflicte între Orient şi Occident

La 27 noiembrie 1095, în localitatea Clermont, papa Urban al II-lea (1088-1099) predica „războiul sfânt" împotriva musulmanilor, război care avea drept scop declarat eliberarea Ierusalimului de sub stăpânirea „necredincioşilor. Această declaraţie coincide, de fapt, cu declanşarea primei cruciade, a primei lupte, din lungul şir de bătălii dintre lumea occidentală şi orientul musulman.

Papa Urban al II-lea rostise la data menţionată mai sus cuvinte înălţătoare, mobilizatoare, menite să trezească conştiinţa creştinilor: „Hristos este cu voi, El însuşi vă conduce în lupta de eliberare a Ierusalimului şi a Sfântului Mormânt" Cât de dramatic trebuie să fi fost spectacolul mulţimilor înfierbântate de acest apel cu atât mai mult cu cât răspunsul lor era: „Este voinţa lui Dumnezeu; Dumnezeu o cere; Să purcedem la luptă" Din păcate, nu vor trece nici o sută de ani şi aceste strigăte insuflate de credinţă şi dragoste creştină vor fi înlocuite de strigăte de ură, dispreţ şi moarte sufletească

adresate de participanții la cruciada a IV-a, cu ocazia asediului asupra Constantinopolului. Cum a fost posibil ca cei porniți să apere valorile propovăduite de Hristos, valori amenințate de ofensiva musulmană, să reverse atât venin și ură asupra locuitorilor creștini ai unui oraș care s-a dovedit în decursul timpurilor ca fiind emblema luptei de apărare împotriva celor ce periclitau creștinismul? Cum s-a reușit ca într-un timp destul de scurt cruciadele să se transforme într-un instrument al urii, al neîncrederii și al disprețului reciproc, între creștinătatea răsăriteană și cea occidentală? Acestor întrebări, vom încerca să dăm un răspuns în studiul nostru, să vedem pe scurt cum s-a ajuns la un astfel de moment dramatic din istoria orașului Sfântului Constantin, precum și la consecințele celei de-a IV-a cruciade asupra mentalității bizantine.

Cuvântul „cruciadă" este folosit în latina medievală începând cu secolul al XII-lea, iar conciliul de la Narbonne declara încă din 1054 că „cel care omoară un creștin, varsă sângele lui Hristos". Corespondentul său arab este „hurub assalibya", „războiul pentru cruce". Multă vreme cruciatul a fost descris ca un pelerin, cel care făcea o călătorie la Ierusalim. Pelerinajul la Locurile Sfinte devine un element primordial al cruciadei, iar dificultățile traseului, făceau parte din spiritualitatea pelerinajului. În afară de spiritul de bravură și aventură, cruciații urmăreau și câștigarea de averi, precum și crearea unor state de tip feudal, pe care apoi să le exploateze. De la cruciade, cavalerii occidentali așteptau totul: mântuirea, satisfacerea spiritului de aventură, iar cei mai mulți, bogățiile fabuloase ale Orientului.[1] Ele se explică și prin creșterea demografică a populației din țările occidentale, care impunea o expansiune externă, iar aceasta nu se putea realiza decât în Răsărit. Cruciadele puteau oferi celor înrolați, unor țărani, posibilitatea ameliorării

[1] Pe parcursul cruciadelor, întâlnirea dintre Orient și Occident a fost privită diferit de către cele două părți. Astfel, cruciații au rămas impresionați de măreția orașului Constantinopol, de frumusețea și bogăția lui, care contrasta atât de flagrant cu orașele medievale din Apus, strâmte și murdare. La rândul lor, bizantinii îi considerau pe apuseni drept niște barbari, fără maniere și necioplți. Vorbind despre participanții la cruciada populară, ajunsă în 1096 la Constantinopol, Ana Comnena îi catalogheză ca „cete de vagabonzi și cerșetori care nu au aer de soldați și nu au bani să-și cumpere de mâncare".

propriei situații, a reconstituirii averilor, o mai bună repartiție a proprietății. De asemenea, înrolarea unor combatanți profesioniști a permis menținerea păcii în Occident, furnizându-le acestora ocazia folosirii propriei energii pe alte fronturi.

Inițiativa cruciadelor aparținea în general papei, conducătorul spiritual: el predica cruciada sau încredința predica clerului autorizat și uneori trimișilor pontificali. De la cruciada a II-a (1147-1149) până la a IV-a (1202-1204), cistercienii au fost însărcinați cu predica, iar din secolul al XIII-lea acest rol a fost preluat de ordinele cerșetoare.

Finanțarea crucidelor era obținută pe trei căi:

– prin intermediul cruciaților: baronii își vindeau pământurile sau le ofereau comunităților ecleziastice. În secolul al XII-lea, seniorul putea cere vasalilor săi un ajutor financiar pentru plecarea în cruciadă.

– prin regi: primul impozit perceput de regi pentru cruciade a fost dijma saladină impusă în Franța și Anglia, pe bunurile mobiliare și venituri. De la simple ajutoare benevole pe vremea lui Ludovic al VII-lea, în 1147 s-a trecut la impozitul pe care-l pretindea Filip August la întoarcerea sa din Țara Sfântă.

– prin Biserică: pentru cruciada a IV-a (1202-1204) coexistau colecta și taxa ca forme de obținere a fondurilor. În ciuda unei puternice opoziții, decima a fost introdusă pentru prima dată în 1199, mai întâi clerului într-un procent de 40% din venituri, iar ceva mai târziu și cardinalilor 10%.

Cruciatul beneficia de privilegii exclusiv spirituale, iar din secolul al XII-lea, papalitatea acorda celui care se angaja în astfel de operațiuni militare o serie de avantaje materiale. Prin „privilegiile Crucii", precizate mai bine în 1145 în bula *Quantum praedecessores,* cruciatul, familia sa și bunurile sale, erau plasate sub protecția Bisericii. De asemenea, pe durata desfășurării unei cruciade, plata dobânzilor pentru diferitele împrumuturi contractate era suspendată și un moratoriu permitea cruciatului să-și plătească datoriile la întoarcerea din campanie[1]

[1] Pentru cruciade există o literatură abundentă. În privința aspectelor teoretice ca bază de reflecție avem la P. Lemerle, „Byzance et la croisade", în *Relazioni del X^e Congresso Internazionale di Scienze Storiche,*

„Pe 13 aprilie 1204, cruciații, intrați în Sfânta Sofia au distrus sfintele icoane... Ei au aruncat sfintele moaşte ale martirilor într-un loc pe care îmi este ruşine să-l pomenesc... Ei au luat de pe potire pietrele prețioase, după care au băut apă din ele... Ei au furat toate pietrele prețioase din altarul Sfintei Sofia... Ei au permis cailor să intre în biserică pentru a căra sfintele vase, argintăria şi celelalte obiecte din aur. Unele animale au alunecat pe dalele bisericii, fiind ulterior omorâte cu sabia, iar sângele lor a pângărit lăcaşul sfânt. O femeie păcătoasă s-a aşezat pe scaunul patriarhal, intonând o cântare obscenă şi dansând în biserică."

Aceste cuvinte aparțin logotetului Nichita Coniates, fiind consemnate în *Cronica* sa, şi redau momentul teribil al cuceririi Constantinopolului de către latini cu prilejul celei de a IV-a cruciade.[1] Anul acesta s-au împlinit 800 de ani de la acest eveniment, care a marcat, pe de-o parte, sfârşitul Imperiului bizantin, ca putere mediteraneană, iar pe de altă parte, eşecul creştinilor occidentali şi orientali de a depăşi anumite bariere culturale, care îi separau şi care păreau mai importante decât diferendul dintre cruciați şi musulmani.

În 1204, occidentalii nu au reuşit să ocupe în totalitate spațiul politic al vechiului Imperiu, ei determinând de fapt fărâmițarea acelui *oikumene* romaniot într-un ansamblu de state latine şi greceşti, condamnate la lupte intestine şi la exploatarea economică a negustorilor occidentali. În măsura în care a marcat sfârşitul Imperiului centralizat, cucerirea Constantinopolului poate fi considerată pe termen lung drept un eveniment decisiv pentru istoria Bizanțului. Cauzele acestei situații trebuie însă căutate în relațiile dintre Bizanț şi Veneția, în ideea supremației papale promovată de papa

---

III, Florența, 1955; W.M. Daly, „Christian Fraternity, the Crusaders and the Security of Constantinople, 1097-1204", în *Medieval Studies*, XXII, Toronto, 1960. Merită a fi consultate şi lucrările cu caracter general ale lui Runciman, Setton, Mayer, Morisson. La rândul său, M. Ballard, în lucrarea *Les Croisades*, are o bibliografie foarte bogată pe această temă.

[1] *Historia*, ed. Bekker, *Corp. Script. Hist. Byz.*, Bonn, 1835 şi *P.G.* CXXXIX, 320-1057. Această cronică reprezintă sursa cea mai bine informată şi mai fiabilă, cu privire la evenimentele din 1203-1204. Ea aparține lui Nichita Coniates, secretar imperial, apoi logotet, fratele mai mic al lui Mihail Coniates, funcționar al cancelariei patriarhale şi arhiepiscop al Atenei. Nichita a fost martor ocular al evenimentelor pe care le relatează.

Inocențiu al III-lea sau în perioada cuprinsă între 1180 şi 1204, adică de la moartea lui Manuel I Comnenul şi până la cucerirea capitalei. De asemenea, pentru a înțelege atitudinea Imperiului față de Occident şi slăbiciunea în fața cruciadei, trebuie examinată situația internă şi contextul internațional al acestei perioade.

3.5 Relațiile Imperiului bizantin cu Veneția în secolele X-XII

Începând cu secolul al IX-lea, Veneția a cunoscut „o spectaculoasă ascensiune la capătul căreia întreaga lume mediteraneană avea să fie sub influența sa" [1] Raporturile dintre Bizanț şi Veneția, începute încă din secolul al IX-lea şi continuate sub Vasile al II-lea Macedoneanul, au cunoscut o dezvoltare rapidă în timpul dinastiei comnenilor. Primejdiei normande pe care bizantinii au resimțit-o, ei i-au opus flota venețiană.[2] La rândul ei, Veneția nu putea privi

[1] Paul Lemerle, *Istoria Bizanțului*, trad. Nicolae Şerban Tanaşoca, ed. Teora, Bucureşti, 1998, p. 118.

[2] Situația geopolitică din Peninsula italiană era complexă, iar Imperiul bizantin era nevoit să-i facă față. Fără a intra în prea multe detalii, este bine de amintit că prezența bizantină în această parte a Occidentului, deja amputată în secolul al VIII-lea, a trebuit să facă față, începând cu secolul al IX-lea, invaziei arabe. În secolul al X-lea s-au adăugat ambițiile împăratului german al dinastiei otoniene, iar în secolul al XI-lea a apărut şi amenințarea normandă. După o primă confruntare în 1018, Bizanțul s-a obişnuit să înroleze mercenari normanzi, pentru a duce la bun sfârşit politica de recucerire a teritoriilor pierdute. După ce i-au alungat pe bizantini din Sicilia şi din Calabria în anii 1060-1061, normanzii au cucerit şi Bari în aprilie 1071, punând capăt prezenței bizantine în Italia. Normanzii nu s-au mulțumit cu aceste cuceriri, şi sub conducerea lui Robert de Hauteville, zis şi Guiscard, au încercat să preia controlul asupra drumurilor spre Constantinopol. Trecând Marea Adriatică, au încercat să cucerească oraşul Durazzo (în latină Dyrrachium), de pe coasta dalmată, de unde pornea spre est un vechi drum roman, care traversa Peninsula Balcanică până la Constantinopol, intenția amenințând serios interesele bizantine chiar în interiorul Imperiului. Pentru contracararea acestui proiect, împăratul Alexios I a trimis o cerere de ajutor dogelui venețian Domenico Selvo.

pasiv la succesele normanzilor, care, aliați cu Amalfi, centru comercial rival, puteau să le închidă accesul la Marea Adriatică. De aceea, în iunie 1081, o flotă formată din 60 de vase, condusă de dogele Selvo, pornește spre Durazzo. Bătălia care a urmat a fost remarcabilă, atât datorită tacticii adoptate de comandantul venețian (vasele s-au grupat în formă de semilună), cât și datorită măiestriei cu care au acționat marinarii. La vremea aceea, flota venețiană a obținut o victorie importantă, dar în bătălia terestră ce a avut loc în octombrie 1081, trupele imperiale au fost înfrânte de normanzi. Durazzo a căzut în mâinile normanzilor, iar flota venețiană s-a îndreptat spre casă.

Drept răsplată pentru ajutorul acordat, în 1082 venețienii au primit o serie de avantaje comerciale și demnități onorifice consemnate într-un crysobul[1]: scutirea de taxe vamale, atât la Constantinopol, cât și pe întreg teritoriul bizantin, toți venețienii erau supuși dogelui, chiar dacă locuiau la Constantinopol, iar dogele a primit titlul de *protosebastos*. Pe lângă privilegiile de natură economico-comercială, crysobulul din 1082 conținea și unele privilegii onorifice acordate dogelui și patriarhului Veneției. Despre ce era vorba? În Imperiul bizantin exista o dublă ierarhizare socială, aproape paralelă, în care erau titluri acordate pe o perioadă limitată, în cadrul posturilor de conducere sau de execuție, și titluri onorifice conferite printr-o diplomă imperială, cu insigne aferente și care își păstrau valoarea toată viața. În cazul de față, pentru a marca recunoștința sa față de venețieni, împăratul bizantin a acordat astfel de demnități celor două personalități ale Veneției: dogelui, numit în text „duce", cel mai important magistrat ale cetății, și episcopului Veneției. După cum am menționat mai sus, primul a primit titlul de *protosebastos*, iar al doilea pe cel de *hypertinos*. Ambele demnități erau ereditare sau transmisibile între deținătorii respectivelor funcții. La Bizanț, aceleași demnități încetau în cazul decesului beneficiarului, iar descendentul unui demnitar trebuia să le obțină personal. Dacă la Constantinopol aceste titluri marcau și un statut social de rang înalt, la Veneția ele nu corespundeau unei ierarhii sociale. De asemenea, cele două titluri simbolizau atașamentul împăratului față de cei care le purtau și mai ales față de doge.

[1] Actul cel mai important al cancelariei bizantine sigilat cu aur și având data și semnătura cu cerneală roșie a împăratului Alexios I Comnenul.

Din punct de vedere religios, în ciuda titlului de „patriarh", purtat de episcopul Veneției, cetatea lagunară nu depindea de Patriarhia de la Constantinopol, ci de Biserica Catolică, a cărui sediu era la Roma şi al cărei conducător era papa. În ciuda acestei situații, Veneția revendicase o autonomie unică în creştinătatea latină, care i-a permis achiziționarea moaştelor Sfântului Marcu, aduse de doi venețieni în 828. Calitățile de apostol şi evanghelist ale Sfântului Marcu au dat Veneției posibilitatea să dețină un imens prestigiu religios, deoarece patronajul apostolic o plasa imediat după Roma. Prin acordarea titlului de *hypertinos* episcopului Veneției, împăratul bizantin nu făcea altceva decât să recunoască poziția originală a acestei Biserici. Aceeaşi atitudine se pare că a contribuit la construirea bisericii San Marco în 1063, sfințită în 1094.

În schimbul acestor privilegii, Veneția se obliga să ofere Imperiului asistență maritimă. În următorii trei ani (1082-1085), Veneția a dus o campanie susținută împotriva normanzilor, soldată cu cucerirea insulei Corfu în 1084.

Faptul că Bizanțul a apelat la ajutorul Veneției necesită pentru justificare o analiză ceva mai atentă. Mai întâi, trebuie menționat că relațiile dintre Constantinopol şi cetatea maritimă au fost o perioadă de timp excelente. În ciuda pierderii influenței Bizanțului în Peninsula Italiană, Veneția i-a fost practic întotdeauna credincioasă şi a rămas ataşată cel puțin teoretic Imperiului bizantin.[1] În ciuda unor tensiuni din secolul al X-lea, dogii care s-au succedat la conducere în secolul al XI-lea, au menținut cu Constantinopolul relații amicale, de încredere. Domenico Selvo, pe care crysobulul îl aminteşte cu numele de „nobilul duce", doge între 1071-1084, a fost căsătorit cu prințesa bizantină Teodora Ducas, sora împăratului Mihail al VII-lea (1071-1078). Apelul la ajutorul venețienilor menționat mai sus nu a fost singular. În 992, flota Veneției intervenise pentru a-l ajuta pe împăratul Vasile al II-lea în conflictul acestuia cu bulgarii, asigurând transportul trupelor bizantine. Gestul se justifică prin faptul că Bizanțul, pentru a face față atacurilor turceşti din Asia Mică, a privilegiat apărarea terestră în schimbul constitui-

[1] Exceptând începutul secolului al XI-lea, când în timpul primei împărțiri a Imperiului carolingian din 806, Pepin, rege al Italiei, a primit Dalmația, Istria şi Veneția.

rii unei flote puternice. De aceea a fost necesară recurgerea la nave străine, care să impună siguranța transportului maritim.

Bunele relații între cele două părți nu reprezintă singura cauză a intervenției Veneției, care avea și anumite interese strategice, legate mai ales de menținerea pozițiilor sale comerciale la Marea Adriatică. Or, prezența normandă risca să prejudicieze atât interesele Veneției, cât și pe cele ale Bizanțului, mai ales că principalul port Amalfi, concurent al cetății dogilor, era sub influența normandă din 1071. A controla Adriatica, însemna prezervarea unor interese comerciale majore și accesul către Marea Ionică și Mediterană. Astfel, apelul la ajutor răspundea unor interese convergente.

Raporturile dintre bizantini și venețieni au început să se deterioreze în 1111, când Alexios I a încheiat un tratat cu Pisa, prin care i se reduceau acestei republici maritime taxele vamale cu 4%.

După urcarea pe tron a lui Ioan al II-lea Comnenul, lucrurile se agravează, dogele venețian pornește un atac fără precedent împotriva Bizanțului, jefuind unele insule precum Chios, Samos sau Rodos. Raporturile devin mai puțin tensionate însă în momentul în care normanzii vor constitui o amenințare puternică pentru ambele părți. De aceea, sub conducerea lui Domenico Morosini venețienii au ajutat trupele bizantine la recucerirea insulei Corfu din mâinile normanzilor.

3.5 Papa Inocențiu al III-lea și ideea supremației papale

Inocențiu al III-lea a ajuns pe scaunul pontifical în 1198, fiind un om înzestrat cu reale calități diplomatice. În acest sens, el a încercat totul pentru a-și înfrânge adversarii. Din cele aproape 6000 de scrisori rămase de la el, ne putem da seama că întreaga perioadă a pontificatului său, 1198-1216, a fost dominată de ideea unei împărății politice universale, în fruntea căreia să guverneze episcopul Romei, îndreptățit a fi stăpânitorul tuturor popoarelor creștine. Pentru Inocențiu, papa era Regele Regilor și Domnul Domnilor, deținând puterea materială și spirituală cea mai mare. În plus, la

data începerii pontificatului său, situația internațională îi era destul de favorabilă. Moartea împăratului Henric al VI-lea diminuase influența occidentală în Orient, iar Inocențiu ar fi dorit restaurarea influenței papale asupra întregii creștinătăți și preluarea comenzii în lupta contra musulmanilor. Într-o primă enciclică, el plasa sub protecție romană regatul Ierusalimului, iar patriarhului i-a solicitat un raport privitor la situația Țării Sfinte. Practic, de la urcarea sa pe scaunul pontifical și până la moarte, Inocențiu al III-lea a dus față de Orient aceeași politică: restaurarea politică a Statelor latine și supunerea lor autorității papale. Pentru a-și asigura succesul planurilor sale, el avea nevoie de stabilirea unor raporturi clare cu Imperiul bizantin. În acest sens, atitudinea sa era diferită de cea a predecesorilor, Alexandru al III-lea și Celestin al III-lea, optând pentru o eventuală cucerire a Constantinopolului ca soluție de unire a Bisericilor. Speriat de o posibilă coaliție a papalității cu împăratul german Filip de Swabia, ginerele lui Isac al II-lea, Alexios al III-lea a trimis o delegație la Roma cu o scrisoare semnată de el și de către patriarhul Ioan Camateras, propunând unirea Bisericilor. Papa acceptă tratativele și trimite un legat la Constantinopol pentru a stabili detaliile. Din schimbul de scrisori ce a avut loc între patriarhul Ioan și Inocențiu al III-lea ne putem da seama de ideile papei cu privire la Imperiul pontifical universal. Astfel, în titlul scrisorii lui Camateras către Inocențiu putem observa accentul pus pe ideea egalității apostolice dintre Constantinopol „Noua Romă" și Roma cea veche:

„Lui Inocent Preasfântul Papă roman și preaiubit frate în Hristos. Ioan, prin mila lui Dumnezeu, arhiepiscop al Constantinopolului, patriarhul Noii Rome, dragoste și pace din partea Domnului Iisus Hristos.

Cu bucurie vă scriu că aprobăm zelul dumneavoastră privitor la unirea Bisericilor, dar mă mir că numiți Biserica romană unică și universală și faptul că numiți Biserica Romei mama Bisericilor, căci știți bine că mama Bisericilor este Ierusalimul. Nu accept de asemenea reproșul pe care mi l-ați făcut cum că aș rupe cămașa lui Hristos. Noi vrem să păstrăm vechea învățătură despre pogorârea Sfântului Duh. Atunci vă întreb: care dintre noi sfâșie cămașa lui Hristos?"[1]

[1] Wladimir Guetté, *Papalitatea schismatică sau Roma în raport cu Biserica Orientală*, București, 1880, p. 369.

Din acest fragment ne dăm seama de faptul că papalitatea afirma cu tărie universalitatea Bisericii Romane şi dreptul ei jurisdicțional în întreaga creştinătate. Deşi presat de factori politici, patriarhul Ioan Camateras nu acceptă o unire necondiționată cu Roma, care ar fi însemnat în realitate supunerea Bisericii Ortodoxe față de scaunul papal. Acuzației de schismă venită din partea lui Inocențiu, patriarhul Ioan îi răspunde, arătând că romano-catolicii sunt aceia care au rupt unitatea Bisericii profesând învățături străine de Sfânta Scriptură şi Sfânta Tradiție. Aici este vorba de adaosul „filioque", considerat de răsăriteni o inovație fără nici o bază temeinică.

La această scrisoare a patriarhului, Inocențiu încearcă să-şi justifice pretențiile astfel:

„Primatul roman nu a fost stabilit de un om, ci de Dumnezeu sau mai bine zis de Dumnezeu-Omul. Putem proba cu numeroase mărturii evanghelice şi apostolice şi cu Constituțiile apostolice că Biserica Romei a fost sfințită de Petru. Mă întrebați cum Biserica Romei este universală? Biserica Universală este aceea care este compusă din toate Bisericile, denumită cu termenul de „catolic". În acest sens, Biserica noastră nu este singură, ci o parte a Bisericii Universale, dar cea mai mare şi cea mai importantă. Biserica Ierusalimului poate fi privită doar ca mamă a credinței pentru că credința a ieşit din ea. Roma este mama credincioşilor datorită demnității ei."[1] Din cele spuse de Inocențiu al III-lea se simte deja aroganța sa, papa fiind convins că pentru aducerea la îndeplinire a planurilor sale va putea conta şi pe forța armelor. El se arăta bucuros de dorința de unire a patriarhului, dar orice discuție trebuia susținută în prealabil de recunoaşterea papei ca şef al Bisericii. Ioan era avertizat că în cazul în care refuza, se va proceda „contra lui şi contra Bisericii greceşti" [2] Acest lucru s-a şi întâmplat, căci până la urmă cruciada a IV-a devine arma cu care Inocențiu al III-lea îşi extinde puterea spre Imperiul Bizantin. De altfel, agresiunea occidentală barbară împotriva Constantinopolului a rămas în conştiința bizantinilor ca fiind consecința conlucrării a trei factori: aroganța papilor în calitate de conducători spirituali, interesele economice ale Veneției şi lăcomia excesivă a cavalerilor occidentali.

[1] *Ibidem*, p. 370.
[2] *Ibidem.*

3.7 Criza internă şi urmările ei pe plan extern

În interior, dominaţia magnaţilor conducea spre evidente tendinţe centrifuge şi particularisme regionale, în detrimentul centralismului imperial. Manuel I Comnenul lăsa pe tron un copil, Alexios al II-lea şi o prinţesă normandă, Maria de Antiohia, care asigura regenţa. Astfel, reapare delicata problemă dinastică, un prilej care permitea aristocraţiei bizantine să se angajeze într-un joc favorit, acela al luptei pentru putere între membrii înaltei aristocraţii, în detrimentul unităţii politice din jurul basileului.

Pe plan extern, dificultăţile au apărut încă din ultimii ani ai domniei lui Manuel, ele fiind determinate de politica latină a împăratului. Între 1171 şi 1175, Statul bizantin nu avea de ce să se teamă de ura şi de dorinţa de revanşă a aristocraţiei veneţiene, izolată între două Imperii, în căutarea de noi pieţe de desfacere în Sicilia şi în Africa.[1] În condiţiile în care politica unui stat puternic, promovată de Manuel eşuase, succesorii săi, de la Andronic şi până la Alexios al III-lea au fost obligaţi să renegocieze alianţa navală cu Veneţia. Pe de altă parte politica lui Manuel I faţă de sultanatul de Iconium (Konya) a jucat un rol important în slăbirea Imperiului Bizantin. Lucrarea de reunificare a sultanatului, pe care a iniţiat-o Kilij Arslan (1152-1192), a intervenit în momentul în care Manuel I era angajat pe frontul Balcanic, obligând astfel Imperiul Bizantin la reglarea de urgenţă a problemei anatoliene. În cele din urmă recucerirea Anatoliei de către Comneni s-a soldat cu un dezastru: înfrângerea din 17 septembrie 1176 de la Myriokefalon bloca puternica armată care trebuia să atace Iconium, rezolvând pentru o lungă perioadă de timp problema implantării turceşti în Anatolia.

Tot în această perioadă, Imperiul bizantin era preocupat şi de noua relaţie dintre papalitate şi Imperiul romano-german, care se modificase în mod evident în urma păcii din 1177 dintre papa Ale-

[1] În condiţiile în care Pisa şi Ancona contracaraseră Veneţia la Marea Adriatică. De asemenea, legenda cu dogele Enrico Dandolo, viitorul cuceritor al Constantinopolului, pe care Manuel I Comnenul l-ar fi orbit în cursul unei ambasade veneţiene din 1175, simbolizează ura şi spiritul de revanşă al binecunoscutei republici maritime.

xandru al III-lea şi Frederic Barbarosa, precum şi după căsătoria dintre moştenitoarea Regatului normand al Siciliei cu fiul împăratului german. Această apropiere, intervenită după o lungă perioadă de timp, în care bizantinii se implicaseră de partea papalităţii şi a comunelor italiene împotriva lui Barbarosa, a atras o situaţie cu totul nouă: tendinţa generală devine antibizantină, universalismul occidental şi expansionismul normand s-au aliat în condiţiile în care ierarhia bisericească occidentală visa la o reunificare „latină" a celor două Biserici. O cruciadă antibizantină devenea acum o perspectivă concretă, foarte aproape de împlinire pe parcursul celei de-a III-lea cruciade şi în momentul preluării moştenirii normande de către Henric al VI-lea.

Încercările de găsire a unui echilibru diplomatic pe frontul occidental au permis apropierea de Alphonse de Aragaon, de papă, de Pisa, de Genova şi chiar de regele Franţei. Căsătoriile Eudoxiei, nepoata lui Manuel, cu Otto în 1170, a lui Alexios al II-lea cu Agnes a Franţei, a Mariei Comnena, fiica porfirogenetei Berta de Sulzbach cu Rainiei de Monferrat, au marcat o adevărată fractură pe eşichierul politic occidental. Primele rezultate au apărut în septembrie 1179, aproape de Camerino, atunci când Conrad de Monferrat, aliat al basileului împotriva împăratului german, a reuşit capturarea cancelarului Christian de Mayence. Politica de deschidere faţă de occidentali dusă de Manuel I, a lăsat o moştenire grea: stabilirea masivă a latinilor în Constantinopol, cu implicarea aristocraţiei occidentale în afacerile Imperiului. Apropierea dintre ambiţiile dianastice şi autocratice ale lui Andronic Comnenul şi resentimentele negustorilor bizantini faţă de expansiunea comerţului occidental, au provocat la Constantinopol revolta antilatină din aprilie 1182. Momentul a constituit pentru veneţieni un indicator, care le-a descoperit pericolul situaţiei, confirmat şi de noua politică de îngrădire a monopolului veneţian, prin acordarea de avantaje comerciale Genovei şi Pisei.

3.8 Cruciada a IV-a: consecințe

Cruciada a IV-a a fost dorită şi declanşată de către Inocenţiu al III-lea în luna august 1198. Acest papă a fost cel mai mare teoretician al cruciadei, cel care a alcătuit o doctrină coerentă: din acest moment textele au fixat cu exactitate condiţiile obţinerii indulgenţelor, ierarhizate la sfârşitul secolului al XII-lea în funcţie de serviciile aduse cruciadei. De la începutul secolului al XIII-lea, credincioşilor li se promitea participarea la cruciadă prin rugăciuni, procesiuni religioase, ofrande şi susţinere financiară a celor care urmau să plece, papalitatea inaugurând mişcarea de spiritualizare a cruciadei. Scopul declarat era eliberarea Ţării Sfinte. Statele iberice şi Imperiul German nu au participat, primii fiind angajaţi în războiul de recucerire împotriva maurilor, ceilalţi, afectaţi de lupte intestine pentru succesiune. Finanţarea acestei noi expediţii a fost aspectul cel mai delicat al iniţiativei ponificale: trupele depindeau de donaţiile personale ale conţilor şi baronilor, iar donaţiile şi taxele impuse clerului pentru astfel de situaţii erau insuficiente. În schimb, cavaleria franceză şi flamandă, manifesta un entuziasm justificat de idealul eroic şi de setea de cucerire într-o perioadă în care erau ameninţaţi de represaliile regelui Franţei, Filip August.[1] La rândul ei, Republica Veneţia s-a angajat să asigure transportul cruciaţilor cu propria flota, în schimbul unei sume importante de bani.[2] Dispariţia, pe 24 mai 1201, a conducătorului cruciadei, contele Thibaud de Champagne, a provocat o redefinire a raportului de forţe între diversele grupuri feudale, în care domina cavaleria favorabilă alegerii marchizului Bonifaciu de Montferrat[3], personalitate

[1] Este vorba de pedepsirea vasalilor regelui Filip al Franţei, care au susţinut pe regele Angliei.

[2] Armata era compusă din 33.500 de oameni şi 4.500 de cai. La rândul său, dogele se angaja cu o participare de 50 de vase plătite de Veneţia şi cu o altă flotă pentru transportul persoanelor şi al cailor, preţul fiind stabilit la jumătate din totalul cuceririlor.

[3] „....Astfel a murit contele. Şi a fost o moarte frumoasă de care puţini oameni au parte... După ce contele a fost înmormântat, Mathieu de Montmorency, Simon de Montfort, Geoffroy de Joinville, care era seneşal, şi Geoffroy mareşalul s-au dus la ducele Eudes de Bourgogne şi ast-

strâns legată de gibelinismul european[1]. Astfel, noua orientare politică tindea să scape de sub controlul papei Inocențiu al III-lea. Tot acum apare şi un diferend între seniorii feudali şi veneţieni cu privire la plata transportului, ceea ce a condus la situaţia neplăcută de a-i transforma pe primii menţionaţi în debitori. În schimbul prelungirii datei pentru achitarea sumei datorate, veneţienii au propus cruciaţilor să-i ajute la cucerirea cetăţii Zara (Zadar).[2]

Cruciada avea drept obiectiv Egiptul, de care depindea Palestina. În aceeaşi perioadă se afla în Occident Alexios al IV-lea, fiul împăratului Isaac al II-lea Anghelos (1185-1195), înlăturat de pe tron şi orbit de fratele său, Alexios al III-lea Anghelos (1195-1203), şi care venise în Apus să ceară ajutor cruciaţilor, în schimbul unei recompense, pentru înscăunarea tatălui său. Într-o scrisoare adresată lui Alexios al III-lea, Inocenţiu încearcă să-l determine pe împă-

---

fel i-au grăit: Măria ta, vezi ce năpastă s-a abătut peste ţinutul de peste mare. În numele lui Dumnezeu vrem să te rugăm să iei crucea şi să dai ajutor ţinutului de peste mare în locul acestuia. Şi îţi vom da toţi banii săi. Şi cu mâna pe Evanghelie ne vom jurui şi-i vom pune pe ceilalţi să se jure că te vom sluji cu credinţă, cum am fi făcut şi faţă de el... Lucru tare neplăcut a fost pentru pelerini şi pentru toţi cei ce urmau să meargă să-i slujească Domnului moartea aceasta a contelui Thibauld de Champagne. Iară la sfârşitul lunii au ţinut sfat la Soissons ca să vadă ce este de făcut. Acolo s-a aflat contele Baudouin de Flandra şi de Hainaut şi contele Louis de Blois şi mulţi alţi viteji. Geoffroy mareşalul le-a arătat pricina şi cum i-au cerut ducelui de Bourgogne şi contelui de Bar-le-Duc să primească şi cum aceştia nu au primit. Ascultaţi măriile voastre, le-a zis el, v-aş da o povaţă, dacă îmi îngăduiţi. Marchizul Boniface de Montferrat este tare iscusit şi unul dintre cei mai preţuiţi oameni care se află astăzi. Dacă îi daţi de veste să vină aici, să ia crucea şi să stea în locul contelui de Champagne şi dacă îl faceţi căpetenia oastei, nu va sta pe gânduri" Vezi Geoffroy de Villeharduin, *Cucerirea Constantinopolului*, Cluj, 2002, pp. 37-38.

[1] Guelfii şi gibelinii reprezintă două partide politice italiene, ale căror nume sunt împrumutate de la familii germane rivale. În 1198, Otto de Brunswick (un Welf de Bavaria) devine rege al Germaniei. El este înlocuit în 1214 de Frederic al II-lea de Sicilia. În 1215 a izbucnit un puternic conflict între cele două familii florentine, unii considerându-se urmaşii lui Otto (guelfi), iar alţii ai lui Frederic (gibelini). Partizanii papei erau de partea guelfilor.

[2] Geoffroy de Villeharduin, *op. cit.*, pp. 48-49.

rat să accepte unirea Bisericilor, în schimbul susținerii morale a papalității și apărării intereselor bizantine în Sicilia.[1] Papa nu era dispus să sprijine o inițiativă care i-ar fi favorizat pe Hohenstaufeni, dar era gata să o folosească ca mijloc de constrângere în tratativele cu împăratul bizantin. La rândul său, Alexios al IV-lea a promis supunerea Bisericii grecești autorității scaunului papal. Dogele venețian, Enrico Dandolo, a acceptat propunerea, gândindu-se îndeosebi la avantajele Veneției de pe urma acestei situații. În noile condiții, flota venețiană își modifică traseul și în loc să se îndrepte spre Egipt, merge către Bizanț unde ajunge în 1204. Alexios al III-lea este detronat, Isaac Anghelos și fiul său Alexios al IV-lea sunt repuși în drepturi.[2] Imediat grecii au înțeles că acești doi suverani nu urmau să fie decât niște instrumente docile în mâna latinilor și a papei. De aceea, pe 25 ianuarie 1204 are loc un fel de revoluție la Constantinopol soldată cu răsturnarea lui Isaac al II-lea și a fiului său.

Noul împărat, Alexios al V-lea, care-și clădise popularitatea pe politica sa de rezistență în fața latinilor, nu poate onora promisiunile, și cruciații iau cu asalt Constantinopolul în Vinerea Patimilor a anului 1204. Timp de trei zile și trei nopți au loc scene penibile: în locul apărării și eliberării creștinilor în fața musulmanilor, așa cum fusese predicată această cruciadă, asistăm la deturnarea cruciaților de la ținta lor inițială. Descoperirea pivnițelor cu vin a dezlănțuit instinctele animalice ale soldaților. Băuți, aceștia s-au dedat la măceluri și violuri, numărul celor uciși în acele zile fiind estimat la două mii de persoane. Mulți cetățeni au fost torturați pentru a spu-

---

[1] Alain Ducellier, *Bizance et le monde orthodoxe*, Armand Colin, Paris, 1997, p. 300.

[2] Interesantă este părerea pe care Geoffroi de Villeharduin o are despre acest Alexios al IV-lea, care din motive binecunoscute nu și-a putut ține promisiunea inițială. Cronicarul occidental îl consideră însă un om care nu-și ține angajamentele luate, din orgoliul autorității sale imperiale: „Împăratul care-și văzuse treburile tare bine rânduite și credea că se poate lipsi de ei, *s-a semețit* față de baroni și față de cei care îi făcuseră atâta bine și nu s-a mai dus să-i vadă la ei în tabără, după cum avea obiceiul. Și ei i-au trimis vorbă și l-au rugat să le plătească din datoria ce-o avea să le-o dea, după cum se învoiseră. Iară el i-a tot amânat și le dădea din când în când câte ceva, nu mare lucru, iară la urmă nu mai plătea deloc" Vezi Geoffroy de Villeharduin, *op. cit,* p. 102.

ne unde şi-au ascuns averile. Aceste tratamente l-au determinat pe Nichita Coniates să spună că până şi musulmanii s-au purtat mai bine în 1187, când au cucerit Ierusalimul.[1] Cel puţin aceştia au respectat bisericile şi Sfântul Mormânt. La Constantinopol nu mai exista acum respect, altarul Sfintei Sofia fiind profanat, iar jefuirea bisericii Sfinţilor Apostoli, necropola împăraţilor bizantini, a durat ore întregi. Cel mai mare jaf s-a produs însă la biserica Sfânta Sofia: uşile de argint au fost dărâmate şi sfărâmate în bucăţi, crucile mari din altar au fost rupte, icoanele luate de soldaţi ca piese de mobilier[2]. De asemenea, au fost văzuţi cruciaţi care petreceau bând vin din sfintele potire de la Sfânta Sofia. În stradă spectacolul era la fel de jalnic. O mulţime disperată se îngrămădea în jurul devastatorilor, tocmindu-se cu ei pentru răscumpărarea lucrurilor jefuite. După achitarea datoriilor faţă de Veneţia, cruciaţii rămâneau cu o pradă de război substanţială, ce a permis soldaţilor care participaseră la o astfel de acţiune să se îmbogăţească şi să uite toate jurămintele făcute anterior[3]

---

[1] John Godfrey, *1204 The unholy cruisade*, Oxford Univrsity Press, Oxford, 1980, p.127.

[2] „În această dezordine îngrozitoare nu a fost din partea învingătărilor nici o înfrânare şi nici o disciplină, nici măcar respect pentru obiectele sacre, cu prilejul jafului atât de mult aşteptat. A fost fărâmată masa altarului din basilica lui Iustinian pentru ca ei să-şi împartă bucăţile: o femeie s-a pus să cânte cântece deochiate în amvonul Sf. Ioan Hrisostomul: unii se aşezau pe icoane. Procesiuni caricaturale cu curtezane fără ruşine urmând călare, maimuţăreau ceremoniile orientalilor". Vezi Nicolae Iorga, *Istoria vieţii bizantine*, Bucureşti, 1974, p. 456.

[3] „S-au strâns banii şi prada. Şi aflaţi că nu totul fusese dat, căci au fost destui care au oprit pentru sine, împotriva afuriseniei papei. Ce s-a adus în biserici a fost strâns şi s-a împărţit între franci şi veneţieni pe jumătate cum se juraseră. Şi aflaţi că, după ce au împărţit, au plătit din partea ce au primit cincizeci de mii de mărci de argint veneţienilor. Şi au împărţit între ei vreo sută de mii oamenilor lor. Şi aflaţi cum: la doi oşteni pedestraşi cât pentru un oştean călare şi la doi oşteni călare cât pentru un cavaler. Şi aflaţi că nici un om n-a avut mai mult pentru cinul său sau vitejia sa decât s-a hotărât şi făcut, doar dacă nu s-a furat. Iară pentru furt, cel care a fost dovedit, aflaţi că s-a făcut dreptate pilduitoare şi că mulţi au fost spânzuraţi din această pricină. Contele de Saint-Pol a pus de a fost spânzurat cu scutul de gât, un cavaler de-al său care oprise pentru el ceva, şi dintre cei mici, şi dintre cei mari, dar nu s-a aflat. Puteţi afla că a fost

Din păcate, multe opere de artă au fost distruse şi deci pierdute pentru totdeauna. Au fost topite statuile lui Hercule, a Elenei din Troia, statuile lui Remus şi Romulus, obeliscul din bronz de pe Hipodrom[1] Veneţienii, care erau obişnuiţi cu arta şi apreciau frumosul, au fost mai puţin distructivi decât francii, al căror spirit barbar a adus prejudicii imense culturii universale. Chiar dacă au jefuit, ei nu au distrus. Când vedeau un obiect de valoare îl păstrau pentru ei sau îl trimiteau acasă cum a fost cazul cu cei patru cai de bronz aşezaţi pe marea poartă din piaţa San Marco.

După trei zile de teroare, ordinea a fos restabilită. În locul Imperiului Bizantin, cruciaţii au creat Imperiul latin de Constantinopol (1204-1261), punând rege pe Balduin de Flandra (1204-1205). Teritoriul capitalei a fost atribuit conform documentului *Partitio Romanie*, între Balduin şi Dandolo, acesta din urmă fiind singur exceptat de la depunerea jurământului de vasalitate faţă de Balduin. O bună parte din ce fusese furat a fost adunat, trecându-se la o distribuire minuţioasă: un sfert era pentru împăratul care urma să fie ales, restul urmând a fi împărţit între franci şi veneţieni. Alegerea împăratului s-a făcut tot între cele două părţi, Enrico Dandolo orientând alegătorii spre contele Balduin de Flandra, un personaj uşor manipulabil. În schimb, Veneţia a obţinut avantaje apreciabile: aproape jumătate din Constantinopol şi din Imperiu, iar prin excluderea Pisei şi Genovei, libertate de comerţ în toate teritoriile imperiale. Tot în capitala Bizanţului, dogele pretindea cartierul ce înconjura Sfânta Sofia şi patriarhatul, precum şi porţiunea de pământ ce cobora până pe malul Cornului de Aur. În sfârşit, Veneţia primea insulele Ioniene, cea mai mare parte a insulelor din Marea Egee, Rodosul, Creta, spaţii importante din Peloponez, Tracia. Astfel, cruciada a IV-a oferea Veneţiei posibilitatea deţinerii unui

---

multă avuţie, căci fără cele ce s-au furat şi fără partea veneţienilor, s-au dat vreo patru sute de mii de mărci de argint şi vreo zece mii de cai, şi dintr-unii, şi dintr-alţii. Aşa după cum aţi auzit s-a împărţit prada de la Constantinopol." Vezi Geoffroy de Villeharduin, *op. cit.*, p. 121.

[1] „Mai târziu vor fi topite statuile, vor fi distruse opere ca vestitul Anemodoulion sau Hercule «triesperos» din Lysippos, statuile lui Romulus şi Remus, cea a Elenei din Trois, cea a «măgarului lui Cezar» etc. Se va ajunge chiar a se umbla în mormintele basileilor. Era dat pierzării oricine ascundea lucruri de preţ" Vezi Nicolae Iorga, *op. cit.*, p. 457.

adevărat Imperiu colonial şi a unei hegemonii economice în regiune. Refuzând coroana imperială, Enrico Dandolo a reuşit să-şi impună propriul candidat.[1] Prin încurajarea francilor de a feudaliza Imperiul, dogele Dandolo a plasat Veneţia în afara cadrului feudal, considerând posesiunile sale nu ca pe un domeniu imperial, ci ca pe rezultatul propriului său drept de cuceritor. Or, pentru un orb de aproape 90 de ani nu era o reuşită oarecare.

Cruciada a IV-a este deci un fapt exemplar pentru oricare istoric, deoarece originile sale sunt multiple şi dificil de ierarhizat. Nu trebuie uitat faptul că alături de cauzele externe amintite, apetitului economic italian, coaliţiei politice germano-normande, ostilităţii religioase şi xenofobiei, li s-au adăugat şi o serie de fenomene interne, care au fragilizat Imperiul în ultimele decenii ale secolului al XII-lea. Începând cu a doua jumătate a secolului al XI-lea, Imperiul bizantin se afla constrâns de expansionismul normand la vest şi de invazia turcă la est, în timp ce naţionalismul balcanic profita de slăbirea autocraţiei sale, pentru a da viaţă statelor naţionale, aspirante la moştenirea civilă şi politică a Constantinopolului.

Cucerirea şi jefuirea Constantinopolului din 13 aprilie 1204 şi crearea unui Imperiu latin între 1204-1261 la Constantinopol au contribuit la slăbirea gravă a Imperiului Bizantin constituind una din cauzele principale ale cuceririi lui de către turci la 29 mai 1453. Pentru prima dată după Constantin, fondatorul său, oraşul fusese luat nu de adversarii săi tradiţionali, musulmanii, ci de creştini, fapt care a marcat o turnură decisivă a relaţiilor dintre bizantini şi latini. În ochii bizantinilor, ireparabilul fusese comis. Pentru ei, occidentalii, până atunci suspecţi, devin acum culpabili, iar pe viitor acest moment justifică *a posteriori* reţinerea bizantinilor faţă de cruciadă şi interzicerea unei apropieri sincere între cele două jumătăţi al creştinătăţii. Din păcate, de ce s-au temut bizantinii nu au scăpat. Ei aveau anumite reţineri cu privire la „bunele intenţii" ale cruciaţilor, confirmate, de altfel, de evenimentele din 1204. În Occident, ideea de cruciadă suferise modificări profunde: exaltarea mistică de la sfârşitul secolului al XI-lea, pentru care creştinătatea asociase devoţiunea tradiţională a pelerinajului în Ţara Sfântă sau practica războiului

[1] Alegerea sa ca împărat la Constantinopol ar fi creat grave probleme constituţionale, cu urmări ce puteau conduce chiar la distrugerea Republicii.

sfânt dus împotriva islamului, au fost înlocuite cu ideea care preciza din punct de vedere juridic ideea de cruciadă. În acelaşi timp, conceptul de cruciadă cunoaştea o evidentă extindere în lupta împotriva maurilor, a păgânilor slavi şi a catarilor. Cruciada întruchipa convergenţa de interese spirituale şi materiale, care vizau „controlul asupra bogăţiilor temporale şi veşnice", conform spuselor lui Balduin de Flandra, noul împărat de la Constantinopol. Extinderea privilegiilor juridice pe care autoritatea bisericească le garanta cruciaţilor era deosebit de importantă, mai ales în dezamorsarea tensiunilor sociale existente în Occident. Codificarea propusă de canonişti reflecta tocmai schimbarea de atitudine a Europei catolice cu privire la cruciadă: iniţiativă meritorie, război sfânt, sursă de beneficii materiale şi spirituale, iar după concepţia teocratică romană, iniţiativă plasată sub autoritatea papei care este singurul în măsură să hotărască chiar şi în privinţa „puterilor schismatice ale creştinătăţii".

În faţa „violenţei acestor barbari, spunea Nichita Choniates, nu ne rămâne decât să constatăm că ei nu aparţin lumii civilizate". Tot Choniates adăuga: „...blestemaţii de latini ne-au confiscat bunurile şi ar dori să ne distrugă complet. Între noi şi ei există o ură teribilă, noi nu ne putem uni cu ei, diferenţa dintre noi şi ei este foarte mare".[1] Ortodoxia a devenit acum vectorul esenţial al unui naţionalism din în ce mai exacerbat, ajungându-se un secol mai târziu, să se vorbească până în îndepărtata Rusie de ororile comise de latini la Constantinopol.

Pe ruinele Imperiului Bizantin, alături de Imperiul latin de Constantinopol, s-au organizat într-o manieră feudală o serie de principate vasale: regatul Tesalonicului, ducatul Atenei şi al Tebei, principatul Ahaiei. Din Imperiul Bizantin mai rămâneau doar trei părţi, care păstrau încă statutul de independenţă: Imperiul grec de Trebizonda (1204-1261)[2], Imperiul grec de la Niceea (1204-1261) şi Despotatul de Epir.[1]

---

[1] Alain Ducellier et Michel Ballard, *Constantinople 1054-1261, tête de la chrétienté, proie des latins capitale grecque*, Paris, 1996, p. 201.

[2] La Trebizonda, nepoţii împăratului Andronic, Alexis şi mai ales David Comnenul, cu ajutorul unor familii georgiene, au ocupat regiunea Tebizonda şi câmpiile pontice, îndreptându-şi efectivele armate spre vest cu gândul de a participa la competiţia imperială. În cele din urmă, Comnenii

Imperiul de la Niceea a fost fondat de Teodor Laskaris (1204-1222)[2], căruia i-a urmat energicul Ioan al III-lea Ducas Vatatzes (1222-1254). Era clar că latinii nu doreau existența acestui stat, de aceea armatele lor au declanşat o puternică ofensivă în Asia Mică. Din fericire, ei au fost nevoiți să facă față unei puternice concentrări armate în Balcani, formată din greci şi bulgari, conduşi de țarul Ioniță Caloian. La bătălia de la Adrianopol, din aprilie 1205, cruciații sunt zdrobiți, împăratul Balduin ucis, iar Dandolo moare şi el la puțin timp după această dată. Evenimentul este considerabil, pentru că dominația occidentală în Orient cunoaşte un prim eşec, iar Imperiul de la Niceea este salvat. Pe viitor, Imperiul Bizantin pornind tocmai de la Niceea va reuşi să se reformeze, chiar dacă pentru acest lucru a fost nevoie de 50 de ani de confuzie, timp în care Imperiul latin de la Constantinopol a supraviețuit unor condiții penibile.

Succesorul lui Balduin la Constantinopol a fost fratele său Henric, care la început a înregistrat unele victorii, dar în final a fost învins de Ioan Vatatzes. Acesta din urmă a reuşit să cucerească Adrianopolul şi a luat din mâna bulgarilor importante teritorii din Macedonia şi Tracia, precum şi Tesalonicul. Opera sa a fost desăvârşită de Mihail Paleologul în ziua de 25 iulie 1261, când Constantinopolul a fost recucerit din mâna latinilor, împăratul şi patriarhul latin refugiindu-se în Occident. Astfel, se prăbuşea Imperiul latin, cel care de mai multă vreme ducea o existență dificilă: se spune că pentru a putea trăi împăratul vindea Sfinte Moaşte şi se încălzea cu lemnul recuperat din construcția propriului palat. La rândul său, Imperiul bizantin recent reconstituit, era acum un stat epuizat, care se va îndrepta după două secole de decadență spre ruină.

---

din Trebizonda au fost respinşi şi s-au mulțumit cu stăpânirea vechii provincii al Chaldeii, ambiția limitându-se la obținerea titlului de basileu.

[1] Mihail Anghelos Dukas s-a instalat în munții Epir, dar nu i-a împiedicat pe latini să cucerească Peloponezul şi Attica. Putem menționa faptul că Peloponezul a fost ocupat de Geoffroy de Villeharduin, nepotul cronicarului, sosit din Siria după căderea Constantinopolului,

[2] Teodor Laskaris, ginerele lui Alexios al III-lea, a părăsit Constantinopolul înaintea asediului capitalei de către cruciați şi s-a refugiat în Asia Mică, la Niceea.

3.9 Mentalităţi bizantine despre musulmani şi latini în perioada cruciadelor

Imperiul Roman de Răsărit reprezenta o forţă militară, unitatea fiind accentuată de cultura romano-elenistică, având reguli juridice moştenite din dreptul roman, unitatea religioasă fiind asigurată de creştinism. Cu toate acestea, cunoştea şi unele slăbiciuni: din punct de vedere militar, nenumăratele războaie cu perşii epuizaseră armata bizantină, iar unele provincii, precum Siria şi Egiptul, erau menţinute de garnizoane, mult prea dispersate şi fără sprijin financiar corespunzător. Pe plan administrativ, încă din secolul al V-lea s-a înregistrat o transformare prea lentă, fără o eliminare rapidă a ramificaţiilor complexe ale unui funcţionariat foarte ierarhizat. Unitatea pe plan cultural era asigurată de o aşa-numită elită constantinopolitană, ce vorbea şi scria în greacă, o sinteză între valorile elenistice şi cele romane, păgâne şi creştine, care impunea o imagine omniprezentă a Romei. În realitate, majoritatea subiecţilor Imperiului nu vorbeau limba greacă, fiind departe de a se simţi purtători ai acestei noi expresii: latina domina Occidentul hispanic şi italian, împărţind cu Africa limbile berberă, coptă în Egipt, siriacă în Siria şi Palestina. Această diviziune lingvistică nu ar fi fost atât de gravă, dacă nu ar fi fost susţinută de contradicţii mult mai importante de ordin economic, social sau religioase.

În aceste condiţii, sub conducerea primilor suverani arabi, califii supranumiţi şi ortodocşi (*raşhidun*), Abu Bakar, Umar, Utman şi Ali, Siria, Palestina şi Egiptul, slăbite de diviziunile pe care le-am pomenit, au trecut fără rezistenţă în mâinile noilor cuceritori, în timp ce vechiul Imperiu persan s-a prăbuşit. Până în 718, Imperiul bizantin a beneficiat de o superioritate evidentă pe Mare, dar din acest moment s-a mulţumit cu o politică maritimă defensivă, invaziile slave şi bulgare din Balcani necesitând o atenţie sporită pe plan terestru. Pe viitor, războaiele arabe nu vor periclita prea mult soarta Bizanţului. Cu toate acestea, lumea musulmană era capabilă şi de ofensivă, concretizată în secolul al IX-lea prin cucerirea Cretei şi a Siciliei, dar esenţialul acţiunii sale împotriva creştinilor se rezuma la războaie de uzură şi la piraterii. Profitând de această stare, Bizanţul a trecut la reorganizarea sa pe plan adminis-

trativ şi la rezolvarea problemelor sociale şi religioase. În a doua jumătate a secolului al XI-lea, situaţia din Orientul Apropiat era diferită de cea din secolul al VII-lea: un Imperiu creştin foarte puternic reuşea să elimine puterea musulmană, slăbită de numeroasele diviziuni. Este momentul în care au intervenit două fapte legate una de cealaltă: ofensiva turcă şi cruciadele. Totul se schimbă acum, cruciadele intervenind într-un moment în care Imperiul de la Constantinopol înţelesese că a distruge adversarul musulman era un obiectiv greu de realizat, iniţiativa latină punând totuşi în contradicţie raporturile coexistenţiale dintre Bizanţ şi lumea musulmană[1].

Este destul de greu de crezut că în 1098 bizantinii priveau cruciada drept principalul factor care i-a determinat să se apropie fără reţinere de islam. Chiar dacă acest lucru pare valabil, nu trebuie uitat că atitudinea a fost de scurtă durată şi a fost însoţită de reticenţe şi de contradicţii. Înaintea dezastrului din 1071 nu puţini erau aceia care din convingere sau din pasiune politică considerau că „normalizarea" legăturilor cu musulmanii putea conduce uneori la sacrilegii generatoare de catastrofe. Astfel, Mihail Attaleiates critica în termeni foarte duri politica împăratului Roman Diogene, care în ajunul bătăliei de la Mantzikert oferea solilor musulmani o Cruce în speranţa că va obţine salvarea: „...prin acordarea acestui semn victorios, el a dat victoria duşmanului; într-un astfel de moment nu trebuia să dea un asemenea simbol în mâinile adversarilor"[2]. Iruperea latinilor a condus la reconsiderarea atitudinii bizantinilor, care vor uita de adevăratul lor adversar. Este fals să credem că toţi bizantinii se opuneau „cruciadei latine": exista în elita laică şi cea bisericească un segment de opinie (minoritar), care nu se resemna cu ideea că latinii erau mai periculoşi decât turcii. Intervenea în rândul acestora o anumită solidaritate faţă de tradiţia unitară creştină[3], conservată şi după 1204 şi consolidată în momentul în care pericolul otoman devenea presant. Începând cu secolul al XIII-lea,

[1] Despre Bizanţ şi cruciade pot fi consultaţi: Paul Lemerle, „Byzance et la croisade", *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche*, Florenţa-Roma, 1955, t. III, pp. 594-620; Michel Balard, *Les croisades*, Paris, 1988, pp. 72-76.

[2] Michel Attaleiates, *Histoire*, Bonn, p. 160.

[3] Vezi W.M. Daly, „Christian Fraternity, the Crusaders and the Security of Constantinople 1097-1204", în *Mediaeval Studies*, XXII, 1960.

aceşti unionişti vor primi propunerea occidentalilor: acceptarea poziţiei romane în schimbul ajutorului împotriva turcilor. În momentul în care Imperiul bizantin şi-a recăpătat statura internaţională în vremea lui Alexios Comnenul, ura latină părea incompatibilă cu menţinerea unei atitudini tradiţionale faţă de islam: relaţii diplomatice, alianţe şi chiar vizite ale sultanilor la Constantinopol făceau casă bună cu o atitudine de faţadă care afirma că distanţa dintre creştini şi musulmani era irecuperabilă. Discursul era tradiţional şi răspundea existenţei unei adevărate ostilităţi faţă de musulmani.

În acest gen de limbaj nu existau însă stereotipii. Una dintre primele imagini pe care ni le oferă Ana Comnena despre tatăl său este de pe vremea când acesta avea 14 ani, adică în ajunul bătăliei de la Mantzikert: „împăratul Alexios, care a fost tatăl meu, înainte chiar de a lua sceptrul împărătesc, a fost de un mare folos imperiului romeilor. Şi-a făcut ucenicia armelor sub Romanos Diogenes, căci el se dovedea vrednic de admiraţie printre cei din jur şi dornic de a înfrunta primejdia. Astfel, încă la vârsta de 14 ani dorea cu ardoare să-l întovărăşească pe împăratul Diogenes care pornea o campanie foarte grea împotriva perşilor (turcii selgiucizi) şi lăsa să se vadă în această ardoare o ameninţare la adresa barbarilor, că, dacă se va măsura cu barbarii, îşi va muia sabia în sângele lor; într-atât era de mare dorinţa de a lupta a acestui tânăr"[1] Acest citat ne arată că atitudinea puterii nu cuprinsese majoritatea populaţiei, în care domina încă un evident sentiment de ură împotriva turcilor, pe care Ana Comnena îl lasă uneori să se întrevadă.

La puţin timp după moartea lui Bohemond, în jurul anilor 1110-1111, problema normandă înceta a mai fi pentru Alexios o obsesie, iar împăratul a hotărât să desprindă Attalia de sub dominaţia trcească şi a cedat insistenţelor generalului Eumathios Philokales de a conduce guvernul. Acest Philokales era un om de arme destul de talentat, care reuşise să recucerească Smirna în apropierea regiunii Lampia, „dar oamenii lui au tratat atât de crud pe turci, încât i-au aruncat şi pe pruncii nou-născuţi în cazane cu apă clocotită. Au masacrat o mulţime de oameni, au luat mulţi prizonieri şi s-au întors bucuroşi la Eumathios. Turcii care au scăpat s-au îmbrăcat în negru, pentru a le face cunoscute şi prin veşminte celor

[1] Ana Comnena, *op. cit.*, vol. I, I, 1, p. 11.

de un neam cu ei nenorocirile lor şi au străbătut tot ţinutul ocupat de turci, văitându-se cu jale şi înşirând grozăviile prin care trecuseră; trezeau mila tuturor prin veşmintele lor şi le stârneau dorinţa de răzbunare"[1]. Prinţesa continuă să povestească victoriile lui Philokales împotriva turcilor, dar păstrează un ton reprobator: asemenea brutalităţi nu corespundeau imaginii tatălui său.

Aceste reacţii de ură erau dificil de condamnat în mod deschis, fiind justificate în mod frecvent de elita societăţii bizantine, care prelua tradiţia cu privire la arabi, înlocuiţi acum de turci şi anume aceea de „necredincioşi". Ana Comnena este şi ea destul de moderată cu privire la cei pe care-i numeşte turci, perşi sau ismailiţi, cărora de multe ori le adaugă epitete de genul „necredincioşi". Asemenea arabilor, sau latinilor turcii făceau parte din lumea barbarilor; din primele pagini ale *Alexiadei*, Ana Comnena îi desemna drept barbari atât pe normandul Roussel de Bailleul, cât şi pe turcul Tutach.[2] Atunci când era enumerată comunitatea barbară ce înconjura Imperiul, în fruntea listei se afla întreaga lume musulmană[3]. În secolul al XII-lea, cuvântul *barbar* desemna sultanatul de Rum, aşa cum pentru desemnarea suveranului persan se folosea termenul de *Mare Rege*. În plus, ura împotriva latinilor creştea, iar eforturile de refacere a unităţii pierdute în 1054 se dovedeau zadarnice. În a doua jumătate a secolului al XII-lea, scenariul preferat de bizantini era o viziune cu adevărat premonitorie a supunerii Imperiului turcilor. Astfel, patriarhul Mihail de Anchialos scria lui Manuel I Comnenul: „Şi dacă suntem dominaţi de necredincioşi, nu se întâmplă nimic, în timp ce dacă ne aliem cu italienii, vom plăti un preţ mare, deoarece alegem un pericol care ne ameninţă dogma. Primului mă supun fără a adera, în timp ce cu celălalt mă arăt de acord în credinţă..."[4]

Un asemenea text ne arată că problema turcă se afla în secolele XII-XIII în centrul dezbaterilor politice interne şi va rămâne astfel

---

[1] *Ibidem*, vol. II, XIV, 4, p. 255.

[2] *Ibidem*, vol. I, I, 2, p. 14.

[3] Miklosich şi Müller, *Acta graeca*, tomul IV, nr. CXVIII, p. 203. Documentele provin de la mănăstirea Lembiotissa din apropierea Smirnei.

[4] M. Balivet, „Deux partisans de la fusions religieuse des chrétiens et des musulmans au XV^e siècle: le turc Bedreddîn de Samavna et le grec Georges de Trébizonde", în *Byzantina*, X, 1980, p. 382.

până la căderea Imperiului bizantin. Tratatele şi alianţele cu musulmanii reprezentau, în general, o preocupare constantă a clasei politice bizantine, care în ciuda unei ideologii oficiale îşi cunoştea foarte bine limitele. Dacă în unele medii contestatare, musulmanii erau preferaţi creştinilor, barbarilor turci li se atribuiau tot felul de vicii comune de altfel întregi lumi musulmane: cruzimii de neiertat i se adăuga reaua credinţă, asupra acestui aspect grecii şi latinii înţelegându-se perfect. Astfel după moartea tatălui său Frederic Barbarosa în cursul cruciadei a III-a, împăratul Henric al IV-lea a ales să se retragă pe mare „cunoscând perfidia popoarelor pe unde urma să treacă"[1]. Acest *topos* a căpătat în timp un sens precis ce sublinia reţinere faţă de tratatele sau alianţele la care musulmanii erau parte. Tema a fost ulterior exploatată de cei care manifestau simpatii latine: când pericolul turc devenea iminent, se încerca promovarea unirii cu Occidentul.

La începutul *Istoriei* sale, Nichita Choniates, deschis politicii occidentale, nu uită să consemneze că deja sub Alexios I Comnenul turcii încălcaseră acordurile precedente încheiate cu Bizanţul, făcând atitudinea sultanului Quilidj-Arslan previzibilă. Pentru el, perfidia turcilor nu se limita numai la o violare a unor tratate: ea lua unori alura unui veritabil machiavelism, suveranul bizantin fiind privit ca un om naiv. Quilidj-Arslan chiar dacă se arăta prieten cu Manuel Comnenul, numindu-l „părintele său", a invadat cu trupele sale o parte a teritoriului bizantin, iar prinţul Suleiman, conducătorul trupelor musulmane, declara că tot ce s-a întâmplat era împotriva voinţei sale[2] Pentru partizanii unităţii creştine, ataşaţi atitudinii anti-musulmane şi cei mai permeabili ideologiei cruciadelor, politica contractuală cu turcii devenea un adevărat pericol pentru Imperiu. Era vorba despre o veritabilă crimă împotriva creştinătăţii, o trădare care urma să fie pedepsită. Această opinie nu este împărtăşită însă de Manuel Comnenul, care în anul 1143 îi invita pe turci să atace cruciada condusă de Conrad al III-lea. La rândul său, împăratul german îl acuză pe Manuel „că a introdus lupul în stână" Nichita Choniates explică cele întâmplate ca fiind legate de teama pe care bazileul o avea faţă de cruciaţi „care erau lupi as-

[1] *Ibidem*, p. 546.
[2] Cf. Nicétas Chôniatès, *Histoire*, Bonn, pp. 161-162.

cunşi sub blană de oaie"[1] Această imagine ilustrează foarte bine distanța care-i separa în secolul al XII-lea pe partizanii unității creştine de cei care nu-şi făceau prea mari iluzii în privința latinilor. Cei pentru care turcul era un lup rapace, crud şi perfid vedeau orice relație cu musulmanii ca pe un gest contra naturii, ce risca să impieteze pe adevărații creştini. După cruciada a IV-a însă, acest curent de gândire ostil oricărui contact cu musulmanii s-a disipat. Bizantinii au înțeles că cel mai mare pericol venea din Occident. Imediat după 1204, atunci când împăratul Alexios al III-lea, gonit de la Constantinopol, primea sprijinul sultanului din Konia pentru a face față pretențiilor lui Teodor Laskaris, fondatorul Imperiului de la Niceea, George Akropolites atrage atenția asupra intențiilor turcilor. „De fapt, spunea el, sultanul îl foloseşte pe bazileu drept pretext, în timp ce adevărul era că dorea să supună întregul Imperiu"[2]

Probabil sub influența occidentalilor, musulmanii erau considerați şi plini de tot felul de vicii, patriarhul Atanasie acuzându-l pe Andronic al II-lea că a provocat o serie de acte imorale prin faptul „poporul lui Dumnezeu s-a amestecat cu cel al lui Ismael"[3]. Astfel, în secolele XII-XIII exista la Bizanț un anumit segment de opinie intransigentă, care vedea în orice contact cu islamul numai blasfemie şi trădare. Nu trebuie însă uitat faptul că începând cu Alexios I Comnenul până la eşecul suferit de Manuel I la Miriokefalon în 1176, primii împărați ai dinastiei s-au aflat în poziție de forță în raport cu islamul, personificat ce-i drept de un sultanat de Konia prea puțin activ. De aceea recuceririle din vremea Comnenilor au influențat aprecierile la adresa musulmanilor. În virtutea acestui triumfalism, turcii şi musulmanii în general, erau considerați un popor corupt, inferior romanilor. De altfel, chiar şi turcii la apropierea armatelor creştine şi mai ales a persoanei imperiale, începeau să se îndoiască de propria capacitate[4] În plus, uneori se amintea că musulmanii erau descendenții sclavei Agar, deci

[1] *Ibidem*, p. 89.

[2] Georges Akropolites, *Histoire*, Bonn, p. 17.

[3] Athanase, *Lettres*, *P.G.* CXLII, col. 512.

[4] Alexios al III-lea, un împărat destul de slab, provoca teamă adversarului selgiucid. Vezi discursul lui Alexios al III-lea în versiunea germană la F. Grabler, *Kaisertaten und Menschenschicksale im Spiegel der schönen Rede, Byzantinische Geschichtsschreiber*, Band 11, Viena-Köln, 1973, p. 176.

erau supuşi unor oameni liberi, precum romanii. În sensul literal al termenului, aceştia din urmă erau stăpânii lor, iar musulmanii le datorau supunere. Împotriva acestei mentalităţi, musulmanii se revoltau uneori, iar scriitorii bizantini considerau această atitudine drept un adevărat scandal, care demonstra încă o dată apartenenţa lor la o lume „contra naturii". Constantin Akropolites subliniază foarte bine acest statut de „sclavi", considerându-i drept nişte revoltaţi fără respect faţă de stăpânii lor naturali[1] De altfel în această perioadă adversarul turc nu a revendicat nici cea mai mică legitimitate asupra vechiului teritoriu roman al Anatoliei, provincii ortodoxe recuperate la un moment dat de Alexios I, Ioan şi Manuel.

Riscul pentru bizantinii din secolul al XII-lea şi începutul secolului al XIII-lea era formarea unei idei false şi periculoase despre lumea musulmană, pe care o vedeau plină de diviziuni, în detrimentul factorului de unitate. Ei se credeau, cel puţin în mod oficial, superiori, sentiment bazat pe legitimitatea romană, concepţie răspândită mai ales în rândul elitei. Totodată turcii rămâneau conform lui Georgios din Cipru „duşmanii naturali" ai Bizanţului[2]. În ciuda unei superiorităţi afişate, bizantinii nu vor putea nega după 1204 victoriile obţinute asupra lor de către turci, mai ales în condiţiile în care prin retragerea de la Niceea, Imperiul îşi diminuase în mod substanţial forţele. Revolta acestor „barbari" era explicabilă prin faptul că unitatea creştină fusese destrămată de schisma de la 1054 şi de cucerirea Constantinopolului din 1204. Vorbind despre schismă, patriarhul Ioan Vekkos afirma că aceasta este singura cauză a amputării fizice a teritoriului roman, o consecinţă tragică cu urmări ce trebuie rapid eliminate[3] O astfel de interpretare a devenit subiectul preferat al unioniştilor până la căderea Imperiului bizantin. De partea cealaltă, a adversarilor unirii, cuceririle musulmane erau privite fie ca o urmare a unei apropieri exagerate de Occident, fie ca o pedeapsă venită de la Dumnezeu din cauza crizei interne a Ortodoxiei. Soluţia pentru o astfel de situaţie era dată de comunităţile monahale: „noi, creştinii, ne rugăm pentru că sperăm în regăsirea armoniei comune şi a adevărului la Mântuitorul Iisus Hristos"[4]

---

[1] Constantin Akropolites, *P.G.* CXL, col. 824.
[2] Georges de Chypre, *Eloge de Michel Paléologue*, *P.G.* CXLII, col. 365.
[3] Jean Vekkos, *Sur l'union*, *P.G.* CXLI, col. 44.
[4] Miklosich-Müller, *op. cit.*, IV, p. 203.

În fața pericolului musulman, bizantinii nu puteau fi indiferenți, iar soluția cruciadei propuse de occidentali rămânea suspectă, iar după 1204 chiar de neconceput. De aceea mulți se resemnau, spre deosebire de o minoritate care împărtășea ideologia cruciadei. Din acest grup făcea parte și Nichita Choniates care amintește de cruciadele a II-a și a III-a. Discursul pe care el îl atribuie în 1143 împăratului german Conrad al III-lea, este destul de semnificativ: „cruciada este o inițiativă divină și nu o expediție umană împotriva barbarilor care sunt dușmanii Crucii lui Hristos"[1] În privința lui Frederic Barbarosa, el este considerat prototipul cruciatului, „care a vrut în numele lui Hristos să împartă greutățile creștinilor din Palestina" și care „a murit pentru numele lui Hristos", animat de un zel apostolic, ceea ce i-a adus în final „bucuria veșnică"[2].

Astfel, elita bizantină, împărțită în mod inegal între cele două opțiuni, trebuia să admită fie organizarea unei cruciade generale împotriva turcilor, ceea ce presupunea unirea cu Roma, fie că Dumnezeu îi va scăpa într-o zi de pericolul musulman, cu condiția ca Ortodoxia să revină la o respectare riguroasă a învățăturilor sale morale. Indiferent de soluția aleasă, punerea ei în practică depindea de o adeziune generală din partea populației.

Relațiile dintre Bizanț și Occident, pe de-o parte, și cele cu lumea islamică, pe de altă parte, au fost deosebit de complexe în perioada cruciadelor. Imperiul latin care a luat ființă la Constantinopol după 1204 a avut ca principală caracteristică numai religia. Balduin de Flandra a fost încoronat asemenea moștenitorilor lui Iustinian și a semnat în greceşte asemenea întregului șir de împărați predecesori. În privința raporturilor dintre Bizanț și musulmani, acestea au avut o evoluție oscilantă, plecând de la un dezinteres aproape total din partea bizantinilor și ajungând apoi la teamă sau chiar preferarea acestora în raport cu cruciații latini. Ignorați la început, considerați drept eretici iudeo-creștini, fără o cultură și civilizație demnă de atenția Bizanțului, musulmanii au fost descoperiți mai bine în timpul cuciadelor. Interesele politice, care au făcut ca diferențele religioase să nu mai conteze, au dus la o apropiere

[1] Nicétas Chôniates, *op.cit.*p.91.
[2] *Ibidem*, p. 93.

între cele două civilizații care se vor influența reciproc în spațiul geopolitic al Orientului Apropiat.

3.10 Viziunea latinilor despre bizantini

În a doua jumătate a secolului al XI-lea situația din Orientul Apropiat era diferită de cea din secolul al VII-lea. Este momentul în care intervin două fapte legate una de cealaltă: ofensiva turcă și cruciadele. Noua situație creată, îl determină pe Alexios I, către sfârșitul anului 1110, să trimită o ambasadă la Bagdad. Pentru latini, gestul putea părea enigmatic: „Să ne unim pentru a-i alunga pe franci din Siria... să pornim cu toate forțele noastre pentru a pune capăt acestei dominații care a căpătat proporții prea mari și a depășit limita tolerabilă..." Mesajul lui Alexios se încheia astfel: „rugându-vă și cerându-vă să-i combatem pe franci, constituim o cauză comună pentru eliminarea acestor regate"[1].

Printre alte episoade care după 1080 au opus pe latini bizantinilor, proiectul unei coaliții greco-musulmane împotriva cruciaților era considerat de occidentali drept „o alianță contra naturii". Acest tip de judecată apărea pe fondul necunoașterii de către apuseni a istoriei bizantine și a faptului că nu reușiseră să înțeleagă că grecii îi considerau la vremea aceea drept dușmani. Practic ei erau la fel de redutabili ca și turcii. Cu privire la acest subiect, Ana Comnena este ceva mai discretă. Ea subliniază două fapte pe care latinii le considerau inadmisibile: mai întâi, atitudinea pacifistă a sultanului, care „ar fi dorit de multă vreme să fie pace între musulmani și romani"[2] și mai ales alianța islamo-bizantină, care intra în categoria acelor mijloace prin care Alexios I „încerca să stăvilească elanul celților".[3] Deci, după câțiva ani de cruciadă, în mintea latinilor se formase deja o

[1] Ibn al-Qalanisi, *Dhail ta'râh Dimashq (Appendice à l'histoire de Damas)*, ed. Amédroz, Leyde, 1908, p. 173.

[2] Prin acest termen folosit în mod curent de Ana Comnena, ea îi desemna pe franci.

[3] Ana Comnena, *Alexiada*, trad. de Mariana Marinescu, Ed. Minerva, București, 1977, vol. II, XIV, IV, 4, pp. 272-273.

imagine oarecum caricaturală despre bizantini: grecii erau complici ai musulmanilor şi încearcau să lupte împotriva celorlalţi creştini.

În viziunea cruciaţilor, bizantinii erau nişte trădători care prin calitatea lor de creştini puteau fi cel mult toleraţi. Această imagine peiorativă nu era nouă pentru secolul al XII-lea, ea putând fi regăsită încă din antichitate. În acest sens a rămas celebră fraza din *Eneida:* „timeo Danaos et dona ferentes", cuvinte care făceau referire la trădarea grecilor în momentul cuceririi Troiei cu ajutorul calului din lemn. Chiar dacă reprezentarea lui Virgiliu nu era decât un reflex al opiniei generale a romanilor din secolul I î.Hr., renumele poetului a contribuit la fixarea acestei etichete de decadenţă morală a poporului grec. Surprinzător, ea se va prelungi de-a lungul perioadei medievale, fiind reluată de numeroşi cronicari în contextul desfăşurării cruciadelor din secolul al XII-lea[1] În momentul desfăşurării cruciadelor, mediul cultural era diferit faţă de lumea antică, dar prejudecăţile persistau recăpătând acum o importanţă aparte: ele constituiau antiteza dintre idealul cavaleresc, definit prin conceptul de onoare, curaj şi devotament, şi dezonoarea sau trădarea ce corespundeau imaginii bizantinului din secolul al XII-lea[2]. În privinţa cronicarilor bizantini din secolul al XII-lea, ei considerau că duşmanul putea fi înfrânt atât prin forţa armelor, cât şi prin înţelepciune (diplomaţie). Acest fapt era de neconceput pentru cavalerii occidentali, lupta armată fiind unica soluţie de măsurare obiectivă a onoarei.[3]

---

[1] Influenţa lui Virgiliu asupra cronicarilor cruciadelor poate fi nuanţată. Chiar dacă operele sale nu au stat la baza epopeii franceze, importanţa şi popularitatea lor erau exprimate în mod explicit. Unele modele virgiliene au fost copiate direct din operele poetului şi se regăsesc la cronicarii medievali. Vezi *Lecture médiévales de Virgile*, Rome, Collection de l'Ecole française de Rome, 1985, 427 p.

[2] Vezi J. Flori, *Chevaliers et chevalerie au Moyen Age*, Paris, 1998, 307p; C. Morris, „Chivalry as a Vocation in the Twelth Century", în *Studies in Church History*, 15, 1978, p. 87-96. În privinţa onorabilităţii cruciaţilor poate fi consultată lucrarea lui Paul Rousset, *Les origines et les caractères de la première croisade*, Geneva, 1945, 206 p.

[3] „Eu socotesc un act de curaj când cineva câştigă victoria prin înţelepciune, căci avântul sufletului şi energia sunt de condamnat atunci când lipseşte judecata. Aceasta este nesocotinţă, nu vitejie. Căci avem curaj datorită armelor noastre, împotriva acelora pe care-i putem învinge şi sun-

Acest contrast cultural dintre bizantini şi latini, bazat pe interpretări incompatibile ale onoarei, era evidenţiat şi de ceremonialul imperial de la Constantinopol. Simbolismul complex care înconjura persoana împăratului nu avea echivalent în Europa secolelor XI-XII, astfel încât el era impresionant şi exagerat în acelaşi timp. Ceremonialul de la curtea bizantină a impresionat imaginarul cruciaţilor, corespunzând în bună măsură ideii pe care ei o aveau despre lumea orientală: un spaţiu exotic, bogat. Aceste caracteristici au fost surprinse de către cronicarii latini ai acestei perioade, dar tot ei considerau ceremonialul bizantin un semn al decadenţei şi al unui rafinament excesiv (eunuci, veşminte bogate).[1] Latinii au avut nevoie de mai mult timp până să înţeleagă că ideologia imperială bizantină era în strânsă legătură cu ceremonialul diplomatic. În viziunea bizantinilor, Imperiul era centrul lumii, singurul şi unicul Imperiu creştin, farul care ilumina popoarele barbare din jur. La rândul său, împăratul era reprezentantul lui Dumnezeu pe pământ, suveranul suprem printre ceilalţi suverani. Această ideologie trebuia confirmată şi menţinută printr-un simbolism complex, ce trebuia impus atât supuşilor interni, cât şi celor din exterior. De-a lungul secolelor, pentru menţinerea frontierelor împotriva atacurilor externe, bizantinii au dezvoltat strategii diplomatice complexe: fixarea de informatori secreţi în exterior, informarea şi dezinformarea ca mijloc de manipulare, politica de divizare şi cucerire manifesta-

---

tem nesocotiţi faţă de aceia asupra cărora nu putem izbândi; de aceea, atunci când ne ameninţă un pericol şi când nu-i putem face faţă, ducem războiul în alt chip şi încercăm să-l învingem pe duşman fără luptă. Prima virtute a comandanţilor este înţelepciunea de a câştiga fără primejdie victoria: prin abilitate îl întrece un conducător de cai pe celălalt, spune Homer." Vezi Ana Comnena, *Alexiada*, Bucureşti, 1977, vol. II, p. 306.

[1] În contextul acestei mentalităţi, împăratul bizantin avea o reprezentare negativă. Cu ocazia primei cruciade cronicarii latini şi-au axat criticile asupra lui Alexios I Comnenul, iar ulterior le-au extins asupra tuturor bizantinilor. Cei mai cunoscuţi cronicari latini ai acestei perioade au fost: Raymond d'Aguilers, Pierrre Tudebode, Foucher din Chartres, Guibert din Nogent, Ordéric Vital, Raoul din Caen, Albert d'Aix Odon din Deuil, Otton din Freising, Guillaume din Tyr, Roger din Hoveden, Benjamin de Tudela, Robert din Clari, Geoffroi de Villeharduin. Interpretări bizantine ale acestor mentalităţi găsim la Ana Comnena, Ioan Kinamos şi Nichita Choniates.

tă în raporturile cu suveranii, pentru a evita orice formă de alianțe împotriva Imperiului, splendoarea de la curte pentru intimidarea adversarilor. Seniorii cruciați nu au făcut excepție de la aceste metode. Guillaume (1130-1185), arhiepiscop al Tyrului, de două ori trimis al regelui latin de Ierusalim la Bizanț, ne oferă o descriere a primirii regelui Amaury I de către împăratul Manuel I Comnenul în 1171. O caracteristică a acestei descrieri este lipsa detaliilor care puteau fi umilitoare pentru regele său: ritualul supunerii, *proskinesis*, al îngenuncherii, ce putea provoca unele nedumeriri suveranilor străini aflați în vizită la curtea bizantină.[1] De aceea politica diplomatică bizantină, care uneori prefera fastul în locul armelor și pentru care scopul final justifica mijloacele, nu corespundea deloc valorilor cavalerești predicate de cruciați.

Cu toate acestea, împăratul Alexios I a avut încredere în așa-zișii „buni latini" Veneția îl ajutase în lupta împotriva normanzilor, gest răsplătit prin scutirea de taxe vamale la ieșirea și intrarea în Imperiu. Pe termen mediu constatarea a fost însă amară: în secolul următor comerțul latin nu va fi mai puțin periculos decât cruciații. Veneției i s-au alăturat, Pisa și Genova, antrenând ruina burgheziei bizantine, perturbând diversele circuite de distribuție, prin exporturi abuzive, amenințând populația, care se putea aproviziona fără probleme cu produse locale. În acest timp, cruciadele s-au succedat una după alta, au apărut reproșuri bine ancorate în mentalitatea oamenilor. Cu toate acestea au existat și seniori care s-au arătat favorabili împăraților bizantini. Între aceștia se numără Etiennes din Blois, care-și exprima, printr-o scrisoare adresată în 1097 soției sale, Adela din Normandia, bucuria de a fi fost primit de către împăratul Alexios I Comnenul: „Este o mare bucurie că prin ajutorul lui Dumnezeu am ajuns la Constantinopol. Împăratul m-a primit foarte bine, demn și onorabil, ca și cum aș fi fost fiul său și mi-a oferit cadouri. Nu era nimeni în armata lui Dumnezeu, nici duce, nici conte sau un alt personaj care să se fi bucurat de atâtea favoruri ca mine. Într-adevăr, draga mea, m-a rugat de mai multe ori să-i încredințăm unul din fiii noștri. Te încredințez că nu este nimeni ca el pe pământ.

[1] Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon,* Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1986, XX, 22-23, p. 940-945.

El îi acoperă cu daruri pe principii noştri, oferă recompense tuturor soldaţilor, întreţine pe săraci cu bogăţiile sale" [1]

Aceste cuvinte frumoase la adresa lui Alexios I erau contrazise însă de Raymond d'Aguilers, care se plângea că trupele cruciaţilor au fost atacate de mai multe ori de cele ale împăratului bizantin, în ciuda faptului că se găseau pe pământ creştin. Escorta, oarecum energică, se impunea în contextul în care Alexios îi suspecta pe seniorii cruciaţi, iniţiativa lor fiind mai degrabă privită ca un pretext pentru atacarea Constantinopolului.[2]

Mulţi cronicari latini considerau uneori drept exagerate linguşelile grecilor. Astfel, Odon din Deuil nu credea în măgulitoarele cuvinte adresate lui Ludovic al VII-lea, de către membrii delegaţiei lui Manuel I Comnenul (1143-1180). De fapt regele Franţei era jenat de atitudinea împăratului bizantin, încât un episcop latin le atrage atenţia să nu mai persiste în această atitudine şi să pună accentul mai mult pe fapte:

„După ce au fost instalate corturile şi regele s-a aşezat, trimişii împăratului au fost chemaţi şi s-au prezentat în faţa lui. A urmat salutul şi înmânarea scrisorilor, rămânând în picioare până la primirea răspunsului. După ce l-au primit s-au aşezat pe scaunele pe care le aveau cu ei. Acum am văzut şi noi care era obiceiul grecilor: atunci când suveranul este aşezat, toţi supuşii săi rămân în picioare. Puteţi vedea cum tinerii stau în picioare, cu bărbia ridicată, cu privirea fixată asupra seniorilor lor, aşteptând în linişte, gata să se supună celui mai neînsemnat gest. Cei bogaţi nu poartă haine, ci nişte veste din mătase, scurte şi închise, cu mâneci strâmte, asemănător atleţilor gata de luptă. Cei săraci sunt îmbrăcaţi la fel, cu sin-

[1] Etienne de Blois, „Lettre d'Etienne comte de Blois, à Adèle de Normandie, sa femme", în *Sources d'histoire médiévale IX^e s.-milieu XIV s.*, Larousse, Paris, 1992, pp. 374-375.

[2] „În vremea aceasta contele Godefroy făcea şi el traversarea împreună cu alţi conţi, urmat de o armată de 10.000 de cavaleri şi de 70.000 de pedeştri; ajungând la cetatea cea mare, şi-a aşezat trupele în părţile Propontidei, într-un ţinut care se întindea din preajma podului de lângă Kosmidion şi până la Sfântul Phocas. Dar, când împăratul a stăruit ca el să traverseze strâmtoarea Prepontindei, s-a împotrivit şi amâna din zi în zi, invocând alt motiv. De fapt, aştepta sosirea lui Bohemond şi a altor conţi..." Ana Comnena, *op. cit.*, vol.II, p. 99.

gura diferență că cei bogați poartă haine mai scumpe. Eu nu pot să mă opresc asupra traducerii scrisorilor, pe care aceşti trimişi ai împăratului le aveau asupra lor. În mare parte, aceste scrisori aveau un conținut sobru şi afectuos, ce dorea să atragă bunăvoința, care nu provenea dintr-un sentiment sincer. Chiar şi francezii, cât sunt ei de flatori nu-i pot egala în această privință pe greci. La început regele suferea la cele auzite, fără să-şi imagineze ce ascundea un asemenea limbaj. La un moment dat episcopul de Langres, Godefroi, om religios şi plin de curaj şi fără să mai suporte frazele oratorului şi ale interpretului, a spus: Frații mei, vreți să nu mai vorbiți regelui, despre glorie, maiestate, înțelepciune şi religie; spune-ți direct şi fără ocolişuri ce doriți".[1]

Pe de altă parte, Odon din Deuil ne descrie felul asemănător în care a fost primit Ludovic al VII-lea, în timpul cruciadei a II-a, de către Manuel I:

„Regele dându-şi seama de teama pe care o avea împăratul, intra în oraş, urmat de o parte a delegației sale şi s-a întâlnit sub poarta palatului cu împăratul, care l-a primit într-un mod satisfăcător. Cei doi suverani erau aproape de aceeaşi vârstă şi de aceeaşi talie, diferite fiind veşmintele şi unele obiceiuri. După îmbrățişări, ei au intrat în interiorul palatului şi s-au aşezat pe două scaune deja pregătite. Aici, cu ajutorul interpreților au discutat mai multă vreme. Împăratul s-a interesat de sănătatea regelui, dorindu-i ca lucrurile ce urmau să vină de la Dumnezeu să fie bune. Dacă gesturile corpului şi cuvintele păreau sincere, cei prezenți puteau spune că împăratul încerca să-l măgulească pe rege; dar aceste argumente nu sunt probabile. După această primire, ei s-au despărțit ca frații"[2]

Cronicarul latin uită să menționeze dacă cele două scaune aveau aceeaşi înălțime. În schimb, Ioan Kinamos, care descrie aceeaşi întâlnire din perspectivă bizantină, afirmă că regelui i-a fost dat un scaun obişnuit, în timp ce Manuel era aşezat pe un tron splendid[3]. Ultima interpretare pare a fi plauzibilă, în contextul în care ideologia imperială bizantină ținea cont de semnificația acestui protocol.

---

[1] Odon de Deuil, *La conquête de la Terre sainte par les croisés*, Albin Michel, Paris, 1973, p. 27.

[2] *Ibidem*, p. 28.

[3] Jean Kinamos, *Chronique*, Les Belles-Lettres, Paris, 1972, II, 17, p. 64.

De multe ori latinii erau prezentaţi drept aliaţi ai Imperiului, ajungând până în sferele înalte ale puterii. Astfel, Manuel I Comnenul (1143-1180), care confiscase în 1171 bunurile veneţiene, lasă regenţa fiului celei de a doua soţii, Maria de Antiohia, o normandă înconjurată la curte de numeroşi latini. Ea va fi şi cauza masacrului împotriva latinilor de la Constantinopol din anul 1182, urmat de răspunsul similar al normanzilor sicilieni din 1185, împotriva Tesalonicului. Nu trebuie uitat nici anul 1190, când în timpul desfăşurării cruciadei a III-a Frederic Barbarosa a fost pe punctul de a ataca Constantinopolul. Intenţia lui s-a materializat în 1204, când cruciada a IV-a a deviat de la scopul ei, acela de a recuceri Egiptul, spre interese politice şi economice. Odată cu ocuparea Constantinopolului s-au pus bazele unui Imperiu latin pe teritoriul Bizanţului, recucerirea făcându-se ulterior din două puncte de rezistenţă greceşti: Epirul şi Imperiul de la Niceea, acesta din urmă recuperând Constantinopolul în 1261. Toate acestea au adus Bizanţul în situaţia de a avea acum de luptat împotriva a doi adversari: turcii şi latinii.

Faţă de predecesorii săi, cronicarii latini ai celei de a IV-a cruciade au prezentat de-o manieră diferită comportamentul bizantinilor. Astfel, Geoffroy de Villeharduin, care participa personal la întâlnirile dintre împăratul Alexios al IV-lea şi tatăl său Isaac al II-lea, nu semnala o atitudine arogantă la cei doi. Este adevărat că circumstanţele erau diferite: cruciaţii erau acum pe cale să cucerească Constantinopolul, iar luptele interne slăbiseră autoritatea imperială. De aceea, Villeharduin şi alţi trimişi occidentali puteau să-l întâlnească într-un cadru privat pe Isaac şi pe Alexios.[1] Acelaşi Villeharduin aminteşte şi de perfidia grecilor, atunci când Alexios a trecut de la cordialitate la ostilitate faţă de cei care-şi riscaseră viaţa pentru el[2].

Prezentarea relaţiilor, uneori divergente, dintre latini şi bizantini din secolele XI-XIII ne ajută să înţelegem mai bine în ce direcţie au evoluat tot acum raporturile Imperiului de la Constantinopol cu adversarii tradiţionali: musulmanii.

---

[1] Geoffroy de Villeharduin, *Cucerirea Constantinopolului*, ed. Limes, Cluj-Napoca, 2002, 185-189, p. 92-93.

[2] *Ibidem*, 211-215, p. 103-104.

3.11 Inițiative bizantine și latine în Evul Mediu

De-a lungul Evului Mediu, atitudinea față de religie atât în Occident cât și în Bizanț a fost diferită. Din momentul în care primul musulman a trecut granițele creștinătății, a fost instaurat un dialog între două popoare și două religii care își revendicau aceleași rădăcini biblice, fără a ieși însă dintr-un spațiu politic și cultural specific. Din acel moment, cuvântul „convertire" a devenit o sursă de echivoc, mai puțin pentru contemporani și mai mult pentru istorici. Una dintre cauzele acestei situații, credem că ar fi faptul că islamul, la originile sale, nu era decât o mișcare religioasă separată de aparatul politic, în timp ce creștinii cunoscuseră un lung trecut imperial. Fiecare are propria sa perfecțiune: cei din islam au *jihadul*, în sensul cel mai profund al termenului, care constă în a ghida pe fiecare spre o desăvârșire religioasă și morală, care nu reprezintă altceva decât împlinirea tuturor revelațiilor anterioare. Deci, pentru un musulman convertirea este un fel de convergență care trebuie să-i conducă pe adepții *Coranului*[1] către o comunicare în adevăr, deținut de toți începând cu *umma*[2]. Pentru creștinii primelor veacuri era vorba despre o luptă pentru sufletul uman, pentru eliberarea sa din iadul care-i otrăvea conștiința și viața în lumea păgână. Mărturia martirilor a demonstrat inseparabilitatea religiei creștine de viață, afirmând că omul aparține Împărăției lui Hristos. Sensul mesajului creștin era că Împărăția lui Dumnezeu s-a apropiat odată cu întruparea lui Hristos, devenind început al unei vieți noi în lume. În lumina acestei Împărății, nimic în lume nu mai putea pre-

[1] Potrivit definiției musulmane „Coranul este cuvântul arab inimitabil, revelat profetului Mahomed. Allah este venerat prin recitarea lui, care a ajuns la noi prin transmitere succesivă" Un scriitor musulman, Frithjof Schuon, îl definește ca: „marea teofanie a Islamului, discernământ între adevăr și eroare". Definția pe care o găsim frecvent în dicționare este aceasta: „Cartea sfântă a musulmanilor, conținând revelațiile transmise de Mahomed, apoi adunate și conservate sub o formă fixă prin scris".

[2] Mahomed nu și-a notat în scris revelațiile, deși scrisul era cu siguranță răspândit în cetatea comercială a Meccăi din acele vremuri și, după câte se pare, știa să scrie și să citească. Termenul *ummi*, care i se aplică în Coran, însemna om de rând, necunoscător al legii divine.

tinde pe viitor că reprezenta o valoare absolută: nici statul, nici cultura sau familia. Totul era subordonat unicului Domn. De aici şi refuzul creştin de a acorda împăratului apelativul de „Domn" Împăratul plasase Imperiul său sub această protecţie şi se pregătea să fie sancţionat acum de Biserică şi nu de idolii păgâni, aşa cum o făcuse mai înainte. Acum, creştinii aveau adevărul cu ei, perfectibil în măsura în care puteau interveni greşeli pe care lucrarea lor colectivă şi personală le putea remedia. Faţă de islam, unde o comunitate informală are ca sarcină să asigure o convergenţă de tip monoteist, despre care numai ea deţine secretul, viziunea creştină despre convertire este atât o întoarcere la Unicul Adevăr, cât şi adeziunea la Biserică şi la Imperiu. De aceea, bizantinii au acceptat cu mare greutate faptul că popoarele barbare convertite la creştinism, dar rebele faţă de Stat au atins cu adevărat ţinuta creştinilor autentici. De asemenea, cei care erau separaţi de Imperiu, fie iudei sau eretici, nestorieni, monofiziţi sau musulmani, erau nu numai nişte necredincioşi, ci şi rebeli politici. De aici rezultă o consecinţă foarte importantă: efortul de convertire musulman impunea exclusiv o adeziune religioasă, fără implicarea abandonului propriului cadru politic. Tradiţia musulmană aminteşte de o corespondenţă care ar fi existat între Profet, califul Umar şi umayadul Mu'awyya: ei s-ar fi adresat tuturor monarhilor lumii, cerându-le numai o recunoaştere a adevărului islamic, fără a le contesta calitatea de suverani, învestiţi însă cu datoria *jihadului*, pentru răspândirea ulterioară a islamului.[1] În acelaşi timp, atât Imperiul creştin, cât şi islamul nu au reprezentat structuri monolitice în timp şi spaţiu. Trecând peste aspectul profetic, islamul a fost repede influenţat de exemplele imperiale ale perşilor şi bizantinilor, în aşa fel încât a devenit un stat pentru care, mai ales în perioada dinastiei abaside, obligaţiile religioase au început să se confunde cu adeziunea politică.[2]

---

[1] Alain Ducellier, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Age,* Armand Collin, Paris, 1996, p. 444.

[2] Asemenea misionarismului bizantin în rândul popoarelor slave din secolele IX-X, care urmăreau răspândirea creştinismului, dar şi exaltarea tronului imperial de la Constantinopol, procesul de islamizare îndreptat către turci, indieni sau africani tindea să facă cunoscut islamul, asigurând diverselor state noi obedienţe politice.

În privința inițiativelor creştine, de apropiere între creştini şi musulmani în Evul Mediu, putem spune că acest proces a fost favorabil, în contextul filozofiei medievale, care a jucat un rol fundamental din punct de vedere interconfesional şi intercultural. Ținând cont de acest fapt, trebuie menționat că demersurile de acest gen trebuie plasate în cadrul umanismului comun Orientului bizantin şi Occidentului latin de la sfârşitul Evului Mediu, mişcare ce încerca cu ajutorul reprezentaților săi, rezolvarea unei probleme de antagonism confesional între islam şi creştinism.

În Occidentul catolic al sfârşitului secolului al XIV-lea şi începutul secolului al XV-lea, unii intelectuali visau la o eventuală înțelegere între popoare şi civilizații sub semnul umanismului. Gânditori, precum papa Pius al II-lea (1405-1464), elenistul Franceso Filelfo (1398-1481), cardinalii Juan de Segovia (1400-1458) şi Nicolas Cusanus (1401-1464), nu au ezitat să ofere soluții creştinilor şi musulmanilor în vederea obținerii unui acord de înțelegere. Chiar dacă proiectele lor țin mai mult de o anumită utopie umanistă, credem că merită a fi amintite. De asemenea, lucrurile pot fi abordate diferit: în Europa Occidentală, unde amenințarea unei invazii turce era greu de imaginat, raportul cu islamul fiind mai degrabă o noțiune abstractă, în fostul Imperiu Bizantin coabitarea islamo-creştină devenise stare de fapt începând cu secolul al XIV-lea. De aceea în acest spațiu geopolitic inițiativele şi angajamentele multor intelectuali au căpătat forme concrete. *Concordia mundi*, visul umaniştilor occidentali părea contrazis de opoziția politico-religioasă dintre turci şi creştini. Căutarea unui *modus-vivendi* pentru elita bizantină supusă după 1453 otomanilor, nu era mai puțin utopică: ea provenea dintr-un imperativ de supraviețuire culturală şi dintr-o necesitate cotidiană de trai intercomunitar.

În ciuda acestor demersuri oarecum diferite, atât catolicii, cât şi intelectualitatea bizantină au avut şi puncte comune: rezolvarea prin dialog şi prin contact direct a unor probleme cruciale în Europa balcanică şi chiar la frontiera Italiei.

3.12 Papalitatea şi sultanatul

În 1460, papa Pius al II-lea, încurajat de zvonurile conform cărora sultanul Mahomed al II-lea manifesta un oarecare interes pentru creştinism, se hotărăşte să-i scrie pentru a-l convinge de superioritatea religiei creştine. Suveranul pontif încerca să demonstreze că o convertire a sultanului nu era un lucru dificil, deoarece între cele două religii există multe puncte comune: un Dumnezeu creator, o viaţă viitoare, folosirea celor două Testamente. Singura diferenţă consta în dogma despre firea dumnezeiască a Mântuitorului Hristos. Pe plan politic, Pius al II-lea îi amintea sultanului că nu putea înfrânge niciodată Occidentul. Pentru ca Mahomed să-şi întindă stăpânirea asupra tuturor creştinilor nu există decât un singur mijloc: „...un mic detaliu, nesemnificativ, poate face din tine cel mai mare, cel mai puternic şi cel mai celebru dintre toţi muritorii aflaţi încă în viaţă. Te întrebi, în ce constă acest lucru? Nu este prea greu să afli şi răspunsul; nu trebuie să mergi prea departe pentru a-l afla. Îl putem găsi peste tot: este nevoie de puţină apă cu care să fii botezat, te converteşti la creştinism şi accepţi credinţa în Evanghelie. Când ai făcut acest lucru, nu va mai fi vreun principe pe suprafaţa pământului, care să-ţi depăşească renumele şi să-ţi egaleze puterea. Noi te vom numi Împăratul grecilor şi al Orientului şi ceea ce deţii acum prin forţă, va fi proprietatea ta deplină. Toţi creştinii te vor venera şi vor face din tine arbitrul propriilor litigii; toţi cei oprimaţi vor căuta refugiu la tine, ca la un protector; aproape toţi oamenii acestei lumi se vor adresa ţie. Mulţi se vor supune ţie spontan, se vor prezenta în faţa tronului tău şi îţi vor ofei tributul lor (...) iar Biserica Romană nu-ţi va fi ostilă dacă tu urmezi calea cea bună... Noi vom recurge la braţul tău împotriva celor care-şi arogă drepturile Bisericii Romane şi se ridică împotriva propriei Mame".[1]

Citatul ne descoperă intenţia papei de a face din sultan un Împărat ortodox al Orientului sub dominaţia morală a Sfântului Scaun, precum şi dorinţa încreştinării unui stat, cunoscut ca necredincios, după modelul creştinării Imperiului roman de către Con-

[1] Pius II, *Lettera a Maometto* II, ed. Toffanin G., Neapole, 1953.

stantin cel Mare în secolul al IV-lea. În plus, puterea universală „romană" asumată *de facto* de sultan prin prezența sa pe tronul imperial al Bizanțului, impunea o eventuală acceptare de către Mahomed a unei tutele din partea Bisericii Catolice. Inițiativa papei Pius al II-lea poate fi plasată în contextul tradiției suveranilor pontifi convertitori de popoare barbare. Papa vedea orice apropiere de islam drept o renunțare unilaterală în favoarea religiei creștine. El nu concepea un dialog veritabil, în care fiecare interlocutor joacă un rol pozitiv pentru elaborarea unui acord minim doctrinal.

Unii colaboratori ai lui Pius al II-lea au mers ceva mai departe în căutarea unei înțelegeri interconfesionale: cardinalii Juan de Segovia și Nicolas Cusanus. Primul, profesor al Universității din Salamanca în 1432, cardinal al papei Felix al V-lea în 1440, a urmărit reformarea radicală a metodelor creștine de apropiere cu islamul: pentru el primul imperativ în vederea realizării unor contacte concrete era informația serioasă. În acest sens, el a invitat la reședința sa din Savoia un musulman, cu care a realizat o nouă traducere a *Coranului* în latină și în spaniolă. Juan de Segovia era nemulțumit de felul în care Petru Venerabilul realizase o traducere a *Coranului*, în secolul al XII-lea, considerată că folosea cuvinte și concepte creștine ce-și pierdeau sensul în climatul musulman. Pentru el, singura problemă importantă era de a ști dacă *Coranul* conține sau nu cuvântul lui Dumnezeu. De aceea, pentru a răspunde acestei probleme era nevoie de un text arab, tradus în mod corect.

Cardinalul spaniol critica și metodele care atacau învățăturile musulmane, ori o apropiere obiectivă, consta în descoperirea credințelor comune celor două religii. În acest sens apologeții trebuiau să primească cunoștințe temeinice în tradiția și obiceiurile musulmane. Înainte de toate, era nevoie și de stabilirea unei atmosfere de înțelegere și încredere reciprocă. Juan de Segovia era de părere că predica tradițională era insuficientă pentru convertirea necredincioșilor, de aceea era nevoie să fie găsite noi mijloace de comunicare cu lumea islamică. El propunea chiar convocarea unei „conferințe", dialogul fiind o armă uneori mai eficientă decât armele.

Prelatul german Nicolas Cusanus aproba din plin concepțiile colegului său spaniol, cu care a purtat de fapt și o corespondență. Astfel el îi scria în 1454 următoarele: „mi se pare că trebuie să procedem cu necredincioșii așa cum am auzit că faceți și dumneavoas-

tră. Asupra acestui subiect cred că avem amândoi păreri comune. Eu cred în convingerile, pe care vi le-ați exprimat deja, că dacă nu-i atacăm pe musulmani printr-o invazie armată, riscăm să pierim noi de sabie. Pe de altă parte, cred că dialogul este un bun mijloc de apropiere de musulmani" [1]

Întreaga sa viață, Nicolas Cusanus a fost animat de dorința realizării unei înțelegeri între oameni. Pasionat de irenism şi de unitate încă din tinerețe, Nicolas a fost şocat de marea schismă occidentală, precum şi de dezbaterile tumultoase din timpul Conciliului de la Constantz din 1433. Însărcinat cu delicata problemă a negocierii cu husiții, Nicolas Cusanus a reuşit să încheie cu ei un acord. În 1437, el este trimis de papa Eugen al IV-lea la Constantinopol pentru a aduce delegația greacă ce trebuia să participe conciliul de unire dintre Biserica bizantină şi cea romană. Pe parcursul şederii sale la Bizanț, el a conceput proiectul unui „congres internațional" la care turcii, arabii, persanii, tătarii să realizeze împreună cu creştinii un *credo* comun. La Constantinopol, cardinalul a cunoscut un negustor care în virtutea meseriei sale era în contact cu turcii. Se pare că acest om a reuşit să-l convingă pe Cusanus de existența, printre notabilitățile turce, a unei minorități de „creştini secreți" ce foloseau o transcriere populară a Evangheliei.

Prin intermediul acestor oameni, cardinalul spera să realizeze un număr important de convertiri, sau cel puțin o conştientizare a adevăratei credințe.[2] Cucerirea Constantinopolului de către turci în 1453 a fost pentru el un adevărat şoc, determinându-l să-şi expună ideile despre concordanța între religii, în două lucrări: *Pacea credinței* (1453) şi *Examenul critic al Coranului* (1461).[3] Primul tratat este un dialog imaginar între reprezentanții diferitelor religii ale umanității, cardinalul exprimându-şi convingerea că: „prin acordul unui grup restrâns de oameni, aleşi dintre conducătorii diverselor religii ale globului, am putea ajunge la un concordat universal şi la o pace religioasă. Diverselor națiuni ale globului le-au fost trimise

[1] Nicolas de Cues, *La Paix de la Foi*, trad. Galibois, R., Sherbrooke, 1977, p. 99, 103.

[2] Idem, *Oeuvres choisies*, trad. M. de Gandillac, Paris, 1942. pp. 503-505, 514.

[3] *Ibidem*.

de către Dumnezeu diferiți profeți, pe care oamenii îi opun între ei..."[1] În mare parte, Cusanul se adresează atât creștinilor, cât și musulmanilor folosindu-se de un *credo* comun: „creștini și arabi îl mărturisiți pe Hristos. Avraam este Părintele tuturor credincioșilor, adică al creștinilor, arabilor și al evreilor".[2] Dacă ar confrunta toate textele umanității, „fiecare ar constata că diferențele sunt de rit și nu se referă la cultul unic adus lui Dumnezeu".[3]

În *Examenul critic al Coranului,* Cusanus afirmă că „a făcut totul pentru a înțelege *Cartea* și *Legea* arabilor". El mai spunea că „a întâlnit pe un oarecare Baltazar, negustor din Constantinopol, care, văzându-l în dificultate, i-a povestit despre un turc instruit, care avea și o poziție socială deosebită, ce studia în secret Evanghelia Sfântului Ioan și dorea să meargă la papă pentru a-și completa informațiile".[4]

Acest text poate fi pus în legătură cu informațiile unui călător saxon din aceeași perioadă, George Mühlenbach, care vorbește despre legăturile locuitorilor din Pera, un cartier din Constantinopol locuit în mare parte de creștini occidentali, cu conducători otomani: „frații franciscani din Pera mi-au confirmat că sultanul ar fi intrat în biserica lor și ar fi luat loc pentru a asista la mesă"[5]

„Baltahzar, continua la rândul său Cusanus, îmi povestea adesea că învățații musulmani iubesc Evanghelia și o preferă Coranului" Afirmația era bineînțeles exagerată, fiind mai degrabă un ecou al toleranței și al curiozității pe care o manifestau unele notabilități musulmane față de creștinism[6] Originalitatea lui Cusanus constă în faptul că nu atacă validitatea Coranului pentru a apăra Evanghelia, ci „arată adevărul evanghelic confirmat de Coran" Cusanus vorbește și de Mahomed cu multă moderație, legitimând chiar utilitatea venirii profetului: „În privința căilor de acces către

---

[1] *Ibidem*, p. 415, 417.

[2] *Ibidem,* p. 504.

[3] *Ibidem,* p. 449.

[4] *Ibidem*, p. 504.

[5] F. Bobinger, *Mahomet II le Conquérant et son temps*, Paris, 1954, p. 508.

[6] Aceeași afirmație o putem întâlni și la scriitorul bizantin cantacuzin în secolul al XIV-lea, care spunea că mulți musulmani preferă Evanghelia Coranului. Vezi *Contra Mahometem Oratio I*, 601-604, în *P.G.* 154.

Dumnezeu, Moise a arătat una, dar ea nu a fost înțeleasă de toată lumea. Această cale, Hristos a luminat-o și a perfecționat-o, dar mai există până astăzi încă mulți necredincioși. Această cale a încercat s-o descrie și s-o facă accesibilă Mahomed, celor care se mai închinau încă la idoli"[1]. În acest fragment Cusanul ne lasă impresia conștiinței unei anumite continuități funcționale între cele trei religii monoteiste, mesajul lui Hristos fiind continuat până la Mahomed, care l-a simplificat pentru a-l face înțeles de toți. Într-un cuvânt, pentru Cusanus, Mahomed poate fi asemănat cu Hristos, a vorbit asemenea Lui în parabole și a reușit să joace un rol pozitiv în transformarea arabilor din popor idolatru în într-unul consacrat unei religii monoteiste. Din aceste câteva exemple ne putem da seama de faptul că în secolul al XIV-lea unii gânditori occidentali erau angajați activ în procesul de înțelegere al islamului.

3.13 Căderea Constantinopolului

Cucerirea Constantinopolului de către turci la 29 mai 1453 constituie unul dintre evenimentele importante ale istoriei universale, ale cărei consecințe se resimt până astăzi. Declinul Imperiului Bizantin a început încă din secolul al XII-lea, când, așa cum am menționat, cavalerii occidentali ai cruciadei a IV-a (1202-1204), manevrați de Veneția pentru interesele ei comerciale în Orient, au atacat Constantinopolul la 13 aprilie 1204. După recucerirea capitalei în 1261, împăratul Mihail al VIII-lea Paleologul, a trebuit să facă față la trei mari pericole: Veneția, Roma și Carol de Anjou. De aceea, atenția i s-a îndreptat spre Occident, unde Veneția și papalitatea, din rațiuni economice, ar fi dorit restaurarea Imperiului latin de la Constantinopol, iar noul suveran al Regatului Siciliei, Carol de Anjou, fratele lui Ludovic al IX-lea, avea mari ambiții politice. Pentru a contracara Veneția, Mihail al VIII-lea s-a înțeles cu Genova: în martie 1261 a fost semnat un tratat care acorda acesteia privilegii comerciale importante pe întreg teritoriul Imperiului Bizan-

[1] Nicolas de Cues, *Oeuvres choisis*, p. 506.

tin, flota genoveză angajându-se că îl va apăra pe împărat în caz de nevoie. Din acest moment, Genova ocupa practic locul pe care-l avusese anterior Veneția. De aceea, la 1453 un genovez pe nume Giustiniani a condus apărarea Constantinopolului în fața atacurilor otomane.

Pe altă parte, Carol de Anjou avea legături strânse cu papalitatea. Pentru papă, Frederic al II-lea de Hohenstaufen era întruchiparea „antihristului", iar la moartea sa, în 1250, papalitatea s-a hotărât să preia destinele Imperiului şi mai ales posesiunile siciliene. În urma vidului de putere dintre 1250-1274, papalitatea îl preferă pe Carol de Anjou, conte de Provence, care devine rege al Siciliei. El s-a instalat la Dyrrachium, visul său fiind recucerirea Imperiului grec. În acest context, bizantinii au jucat cartea pragmatismului, încercând să se apropie de Roma. Era singura soluție care putea reține papalitatea în contextul în care sprijinul acordat lui Carol de Anjou era evident, iar pericolul musulman era peste tot prezent. În vederea garantării independenței, Mihail al VIII-lea conta şi pe distanța geografică dintre Constantinopol şi Roma, dar o bună parte a populației capitalei avea rețineri, justificate de momentul 1204. De aceea, tentativele de unire din 1274 şi 1439 au agravat consecințele schismei, relevând pe, de o parte, intransigența papalității şi a autocrației romane *reductio ad unum*, iar pe de altă parte, ambițiile politice ale epocii, care împiedicau orice tentativă de unire între cele două comunități creştine.

Moştenirea Bizanțului au râvnit-o pe rând bulgarii, sârbii, latinii, dar mai ales turcii din Asia Mică. Popoarele balcanice, greci, bulgari, sârbi, albanezi, răvăşite de naționalism şi lipsite de unitate în fața pericolului comun, au căzut rând pe rând sub dominația turcilor. Serbia a fost cucerită definitiv în 1459, Bulgaria în 1396, Grecia în 1459-1460, Bosnia în 1463, iar Egiptul în 1517. Întregul Orient ortodox, cu excepția Rusiei, se afla sub jugul islamic, care s-a menținut timp de patru veacuri. Această perioadă a marcat profund mentalitatea Bisericii Ortodoxe.

Încercând să definim natura jugului turcesc, trebuie mai întâi să amintim că nu poate fi vorba la început de o persecutare generalizată a creştinilor. Atunci când Mahomed al II-lea a intrat în Constantinopol, după trei zile de asediu, el a instaurat ceea ce s-a numit

la acea vreme „legea şi ordinea"[1] Sultanul Mahomed al II-lea nu era un barbar: el fusese deja la Constantinopol, cunoaştea limba greacă, iar în iniţiativa de a cuceri Bizanţul el era stimulat şi de dragostea sinceră pe care o nutrea faţă de creaţiile greceşti. Unii istorici au remarcat chiar faptul că în suita sa „erau unii creştini care se bucurau de favorurile sale şi care-i serveau ca secretari" Mahomed se gândea să-şi consolideze Imperiul şi cu ajutorul culturii greceşti. În plus, Coranul chiar dacă-i pomeneşte pe creştini ca fiind necredincioşi, recunoaşte în persoana lui Iisus un Profet, căruia îi datorează respect. De aceea, după cucerirea Constantinopolului, una dintre primele iniţiative ale turcilor a fost invitaţia adresată grecilor de a-şi alege un patriarh (alegerea l-a vizat pe Ghenadie Scolarul, unul dintre participanţii la Conciliul de la Ferrara-Florenţa). Toţi creştinii erau obligaţi să plătească anual *haraciul*, aceasta fiind practic singura lor obligaţie faţă de cuceritori. În schimb, patriarhul se bucura de libertate deplină în administrarea Bisericii şi nimeni nu avea dreptul să se amestece în hotărârile sale. Persoanele din anturajul patriarhului, episcopi sau preoţi, erau persoane declarate inviolabile; clerul era scutit de impozite. Chiar dacă jumătate din bisericile din Constantinopol au fost transformate în moschei, Poarta nu se amesteca în problemele interne ale Bisericii. Libertatea de a ţine sărbătorile şi de a respecta cultul public erau recunoscute; căsătoriile, înmormântările şi alte slujbe puteau avea loc fără nici o restricţie. Celebrarea Paştilor era autorizată în toate oraşele şi satele. Într-un cuvânt, Biserica avea permisiunea de a rămâne Biserică, iar creştinii îşi puteau păstra religia.

Nu trebuie uitat însă un alt aspect fundamental, şi anume acela privind statutul creştinilor în Imperiul turc: spre deosebire de arabi, pentru turci, care nu erau fanatici în materie de religie, creştinismul era credinţa naţională a grecilor, aşa cum cea mahomedană era cea a turcilor. Ca şi în iudaism, de-o manieră generală, putem spune că islamul nu făcea distincţie între societatea seculară şi cea religioasă. Instituţiile civile şi politice ale societăţii musulmane, justiţia, legile erau determinate de islam, nefiind aplicabile celor care nu erau musulmani. Patriarhul a devenit acum *Milet Paşa* sau *etnarh*, adică şe-

[1] F. Babinger, *Mahomed II Conquérant et son Temps,* Paris, 1954. Lucrarea conţine şi un studiu despre Murad al II-lea.

ful naţiunii, iar ierarhia bisericească a fost însărcinată cu administrarea civilă a populaţiei creştine. Ea judeca pe creştini conform legilor greceşti, tribunalele sale erau recunoscute de Poartă, iar sentinţele trebuiau executate de autorităţile turceşti. Creştinii puteau avea, de asemenea, propriile lor şcoli şi propria programă de învăţământ. În mod teoretic, Biserica devenea un fel de stat în stat.

În mod formal, putem considera poziţia Bisericii în Imperiul turc ca fiind solidă, numai că nu putem lua în consideraţie numai acest aspect. În realitate, situaţia Bisericii era adesea dramatică, fiind greu de descris toate suferinţele, umilinţele sau adevăratele persecuţii îndurate. Sultanul turc era izvorul tuturor drepturilor, favorurilor sau defavorurilor şi nu dădea nimănui socoteală pentru acţiunile sale. În filozofia religioasă a islamului, creştinii erau consideraţi *rayah*, adică un popor cucerit, necredincioşi; ei nu aveau nici drepturi reale, nici cetăţenie. Chiar şi Mahomed al II-lea, un om cu un nivel politic şi cultural ridicat, săvârşeşte unele abuzuri, exemplul cel mai cunoscut fiind atunci când confiscă patriarhului Ghenadie biserica celor 12 Apostoli, pe care cu puţin timp mai înainte tot el i-o acordase[1]. Imperiul otoman va intra în scurt timp într-o perioadă de declin politic şi arbitrariu, cinismul şi corupţia devenind regulă. Drepturile patriarhului au fost reduse în mod progresiv; nu-i mai rămânea decât tristul „privilegiu" de a fi responsabil al creştinilor. În secolul al XVIII-lea, 48 de patriarhi s-au succedat într-un interval de 73 de ani. Unii dintre aceştia au fost depuşi din scaun după care au fost reaşezaţi, ajungându-se chiar la reinstalarea unora de cinci ori; mulţi au suferit moarte martirică. La rândul lor, bisericile erau pângărite, iar Sfintele Daruri profanate. În secolul al XIX-lea, Turcia era în plină descompunere, numai că era în continuare susţinută de naţiunile europene, care vedeau în ea o contragreutate în faţa Rusiei. Chiar dacă la un moment dat asistăm la o serie de reforme prin care sultanii, încercând să europenizeze Turcia, ameliorau într-un fel situaţia creştinilor, aceştia din urmă au avut de înfruntat noi persecuţii. La rândul lor, grecii din Turcia şi din Constantinopol au plătit insurecţia greacă din 1821 prin masacre cutremurătoare.

[1] A. Schmemann, *Le chemin historique de l'Orthodoxie*, Paris, 1995, p. 299.

Anul 1821 este marcat şi de martiriul patriarhului Grigorie al V-lea, omorât chiar în ziua de Paşti a anului 1821. A doua jumătate a secolului al XIX-lea a fost marcată de nenumărate revolte ale creştinilor şi de represiunea sângeroasă a turcilor. A fost o perioadă de luptă deschisă şi de masacre. Anul 1861 a reprezentat mai multe revolte în Bosnia, Herţegovina, Serbia, Ţara Românească, Moldova şi Bulgaria; în 1866 asistăm la o rebeliune în Creta, iar în 1875 la noi revolte în Bosnia şi Herţegovina.

Perioada stăpânirii turceşti a fost marcată în istoria Ortodoxiei şi de o dezvoltare fără precedent a naţionalismului religios. Cauzele pot fi căutate chiar la Bizanţ, acolo unde ideea unui „Stat sfânt" avea valoare absolută. Numai că acest principiu se născuse şi se dezvoltase mai întâi sub semnul universalismului roman. Imperiul multinaţional era conceput ca o depăşire a frontierelor naţionale; era considerat drept „oikumene", „universul locuit", unit printr-o singură lege, autoritate, o cultură unică, prin credinţa în aceleaşi valori. Oricare barbar care accepta cetăţenia romană şi împărtăşea aceleaşi valori culturale ale elenismului, înceta de a mai fi un barbar şi devenea membru deplin al acestui univers, membru al aceleiaşi societăţi. Această viziune şi acest spirit universalist al Romei a permis întâlnirea şi alianţa cu creştinismul, universal prin esenţă. Dacă Biserica accepta alianţa cu Imperiul şi se plasa sub protecţia lui, îl şi sfinţea prin binecuvântarea ei, Imperiul având astfel şi conştiinţa universalităţii misiunii sale.

Prima breşă produsă în acest universalism a fost divizarea Imperiului, care a avut ca principală consecinţă pierderea componentei occidentale. Chiar dacă autoritatea Imperiului era nominal recunoscută de barbarii stabiliţi în Occident, conflictul cu „Vestul" s-a acutizat în timpul cruciadelor. Patriotismul bizantin, care se alimentase până atunci din visul unui Imperiu universal, s-a transformat în mod progresiv în naţionalism; sentimentul pozitiv a devenit o pasiune negativă, o respingere a tot ceea ce este străin şi ataşament maladiv faţă de ceea ce este al „său". De aceea, în timp ce Bizanţul se opunea, în virtutea „universalismului" său, oricărei tendinţe de separare a Imperiului în mai multe state şi autocefalii independente, în realitate el supunea pe slavi unei elenizări forţate: numirea de episcopi greci, reticenţă faţă de orice particularism local, îndeosebi lingvistic. Această atitudine a dus inevitabil la o di-

vizare a lumii ortodoxe evidențiată în momentul cuceririi Constantinopolului de către turci. Paradoxal însă, jugul turcesc tindea mai degrabă către o restaurare a „universalismului creştin" de la Bizanț. Fără să facă vreo diferență între religie şi apartenență etnică, turcii îi considerau pe creştini ca un popor condus de patriarhul de la Constantinopol, în calitate de *etnarh*. Astfel, în această perioadă, puterea imperială ajunge să treacă într-un fel în mâinile patriarhului. Biserică şi Imperiu vor desemna de acum aceeaşi entitate: poporul grec, purtător al valorilor elenistice. Patriarhul este „aşezat pe tron (...) iar episcopii se înclină în fața lui ca în fața unui împărat şi patriarh". Patriarhul Noii Rome, aflat în captivitate, era privat de libertate, dar nu şi de autoritate.

3.14 Atitudinea unor filozofi şi umanişti bizantini față de turci şi islam

Filozofi, teologi şi umanişti bizantini din secolul al XIV-lea şi începutul secolului al XV-lea au fost animați de dorința unei deschideri față de lumea musulmană. Dintre aceştia amintim trei, care au jucat un rol important atât în dezvoltarea umanismului bizantin şi în răspândirea sa în Occident, cât şi în apropierea față de islam. Este adevărat că realitatea musulmană le-a fost oarecum impusă de conjunctura politică a timpului, dar au acționat într-o manieră originală şi foarte personală, propunând soluții filozofice şi teologice pentru confruntarea bizantino-turcă din secolul al XV-lea.

Primul dintre cei trei a fost George Gemistios Plethon (1360?-1450). Demersul său a fost unul intelectual şi deschis față de turci, urmărind mai multe aspecte: concepția islamică despre Providență, organizarea politică şi militară a statului. Plethon considera islamul drept o religie revelată, iar doctrina musulmană la acelaşi nivel cu creştinismul.[1]

Al doilea a fost George Amirutzes (1400-1469?), a cărui cercetare a fost una clasică, mai puțin novatoare, încercând printr-un ra-

[1] Despre Plethon şi influențele sale filozofice, vezi F. Masai, *Pléthon et le platonisme à Mistra*, Paris, 1956.

ționament filozofic să se înțeleagă cu un interlocutor musulman și anume sultanul Mahomed al II-lea. Itinerariul său intelectual s-a încheiat printr-o colaborare politică cu turcii, fapt care a condus chiar la o islamizare a propriei familii.

Al treilea, George din Trebizonda (1394-1472?) spera printr-un demers filozofic să elimine barierele dogmatice dintre creștinism și islam, evidențiind în acest sens articolele de credință comune și scopul identic. El ajunge în final la un fel de supraconfesionalism asemănător celui adoptat de *dervișii* turci în secolul al XV-lea.

Revenind la primul, putem spune că Plethon este cunoscut drept un mare filozof, ce ocupă un loc aparte în reînnoirea neoplatoniciană a Bizanțului secolului al XV-lea, precum și în entuziasmul manifestat în Occident pentru Platon. În calitatea sa de neoplatonician, el a fost de fapt un continuator a unei vechi tradiții bizantine, care însă crea și unele dificultăți doctrinale asupra chestiunii raportului dintre platonism și creștinism.

Neoplatonismul bizantin se dorea a fi înainte de toate creștin. În acest sens, concepția marelui gânditor din secolul al XI-lea, Mihail Pselos, este tipică, deoarece ea pretinde să alăture filozofia academică cu doctrina creștină într-o continuitate armonioasă. Folosindu-l pe Platon, Psellos susținea că-i urma pe Părinții Bisericii, care, asemenea lui Clement Alexandrinul sau Origen, îl foloseau pentru a apăra învățătura creștină. Tot Psellos era de părere că Platon nu era numai un geniu care atinsese deja niște limite de gândire prin învățătura sa despre dreptate și nemurirea sufletului, ci prin faptul că ajunsese la înălțimea Unului, putea fi considerat drept un precursor al creștinismului[1] Chiar și profesorul lui Psellos, Ioan Mavropus, episcop de Evhaita, cel care a introdus sărbătoarea Sfinților Trei Ierarhi, îi cerea lui Hristos într-un poem, să-l mântuiască pe Platon deoarece doctrina sa era apropiată de creștinism[2]

O asemenea atitudine o putem întâlni chiar și la călugării bizantini. La începutul secolului al X-lea, un celebru anahoret, Pavel din Latros, nu ezită să se instaleze într-o grotă din Samos în care se pare că stătuse și Pitagora. De asemenea, în secolul al XV-lea, că-

[1] Despre Psellos și neoplatonismul bizantin, vezi E. Bréhier și B. Tatakis, *Histoire de la philosophie byzantine*, Paris, 1949, p. 627.

[2] Jean Mavropous et Platon, *P.G.* vol. 120, 1156 și în *Dictionnaire de Theologie Catholique* la rubrica respectivă.

lugări cunoscuți pentru ortodoxia lor, sau Marcu Eugenicul conducătorul partidei bizantine ce se opunea unirii cu Roma, urmau cursurile filozofului Plethon. Numai că între Ortodoxie şi platonism lucrurile nu au fost mereu în armonie. Adesea unii platonicieni bizantini au fost acuzați de elenism şi taxați a fi eterodocşi, din cauza ataşamentului excesiv față de teoriile lui Platon. În acest sens, Psellos era atacat de patriarhul Constantinopolului, Ioan Xifilin, iar Ioan Italos, crescut de Psellos, a trebuit să se prezinte de mai multe ori în fața justiției între anii 1077 şi 1082 pentru că „a reînnoit opiniile anticilor filozofi greci, pentru că a învățat metempsihoza, pentru că a aşezat deasupra Părinților Bisericii pe vechii filozofi"[1] Ireductibilitatea dintre neoplatonism şi creştinism este, de altfel, conformă cu concepțiile marelui model al platonicienilor medievali, Proclus (412-485?). În calitatea sa de filozof, taumaturg şi vizionar el a scris o *Teologie platoniciană*, cu un rituak, cu imne etc. Limbajul său este folosit de adversari, prin eliminarea cuvintelor păgâne şi crearea unor tratate de teologie creştină precum cel al lui Isaac Comnenul din secolul al XI-lea (*Tratatul despre Providență*). Chiar şi Psellos vorbea despre „admirabilul Proclus", iar după condamnarea lui Italos era încă studiat de majoritatea filozofilor bizantini: Gregoras, cardinalul Bessarion, Matei Camariotes sau de occidentali precum Marsile Ficin, Gilles de Viterbe etc.

Plethon va merge ceva mai departe în vederea restaurării neoplatonismului. Adversarii săi afirmau că „el căuta să restabilească prin filozofie nu numai un nou Olimp, ci şi un cult nou, o religie simplificată, destinată să refacă societatea şi moravurile după ideile lui Zoroastru şi Platon". Ori acest lucru el dorea să-l realizeze împotriva creştinismului, sperând că restaurarea elenismului putea înlocui nu numai revelația creştină, dar şi credința musulmană. De fapt, în perspectiva plethoniană islamul era un concurent periculos pentru elenism, deoarece de-a lungul Evului Mediu, musulmanii încercaseră utilizarea filozofiei (*falsafa*) sistemelor *Aflâtun/Platon*, *Buruklus/Proclus* şi *Aristutâlis/Aristotel*, drept propedeutică a religiei, căutând un acord între legea coranică (sharia) şi filozofie. Misticii musulmani, sufiştii, îl considerau adesea pe Platon ca unul

[1] Psellos era acuzat de Ioan Xifilin de elenism, adică de întoarcere la păgânismul antic. Acuzațiile aduse lui Italos pot fi citite în *Dictionnaire de Théologie Catholique*.

dintre ei: pentru Ibn Arabi (1165-1240) numai cei care, asemenea lui Platon, au stări mistice merită numele de filozofi. Pentru Plethon revelaţia coranică era perimată, neoplatonismul fiind de fapt credinţa viitorului[1]. Cu toate acestea, el dorea să revină la Constantinopol, locul în care conform unui text al patriarhului Ghenadie Scolarul şi-a făcut studiile până prin 1380. În plus Plethon aprecia şi organizarea statală a otomanilor, precum şi dezvoltarea turcă fondată pe „legi şi instituţii noi adaptate politicii de expansiune" El admira instituţiile militare, având şi cuvinte de laudă pentru ţinuta morală a musulmanilor, despre care afirma că, spre deosebire de creştini, „păstrează credinţa în Providenţă şi de aceea Dumnezeu a abandonat elenismul în favoarea lor. Această învăţătură este un capital important deoarece ea porneşte de la recunoaştere sau negarea lui Dumnezeu ca principiu al existenţei noastre"[2]. Textul lui Ghenadie Scolarul (adversar al lui Plethon) ne duce chiar spre afirmaţia că Plethon a revenit la un moment dat pe vechiul teritoriu bizantin la Bursa în Bitinia, sau la Adrianopole în Tracia. Aici el a urmat „cursurile unui profesor evreu, care i-a făcut cunoscuţi pe Averoes şi Avicena (...) precum şi pe alţi comentatori persani şi arabi ai cărţilor lui Aristotel şi ai doctrinei ce-l priveşte pe Zoroastru". Pe acest om, numit Eliseu, „foarte influent la curtea barbarilor, evreu în aparenţă, dar în realitate politeist, Plethon l-a vizitat o perioadă lungă de timp, fiindu-i ucenic"[3]. Acest fragment i-a determinat pe unii să considere această perioadă de instruire, drept iniţiere a lui Plethon în comentatorii iudei, arabi şi persani ai filozofiei antice, avansând ideea unei influenţe a islamului în gândirea sa. Ipoteza, chiar dacă poate fi nuanţată, nu trebuie respinsă, ţinând cont de similitudinile dintre filozoful bizantin şi filozofia orientală a luminilor[4]

---

[1] Michel Balivet, *op. cit* p. 11..

[2] Plethon, „Mémoire pour Théodore" în *Palaiologeia kai Peloponnesiaka*, ed. Lambros, Atena, 1919-1924, IV, pp. 117-118; Despre musulmani şi Providenţă în *P.G.* 160, 980.

[3] Gennade Scholarios, *Oeuvres complètes*, ed. L. Petit, X.A. Siderides, M. Jugie, Paris, 1928-1936, IV. p. 152, 162.

[4] F. Taeschner, „Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Grage der Verbertragung vom islamischen nach dem Abendlande" în *Der Islam* 18 (1929), pp. 236-240; H. Corbin, *Histoire de la philosophie iranienne,* Paris, 1964, II, pp. 31-34.

Dacă interesul lui Plethon pentru islam poate fi confirmat, se pare că au fost şi musulmani atraşi de ideile bizantinului, aşa cum ne demonstrează existenţa în biblioteca palatului sultanului a unui *Pletho Arabicus*, traducerea arabă a unor fragmente din scrierile lui „Yemistus (Gemistos), păgân şi apostat al religiei sale"[1] Această traducere poate fi datată după 1462, demontrând faptul că la curtea cuceritorului Mahomed al II-lea, exista un interes real pentru ideile elenistice ale filozofului bizantin. Indiferent de răspunsul pe care-l putem da acestei problematici, se pare că exista un intens schimb de idei între Plethon şi mediul musulman pe care-l frecventa, el manifestând faţă de lumea turco-musulmană o atitudine moderată, motivată de relativismul religios al filozofului şi de cosmopolitismul unui om crescut şi format la confluenţa mai multor tradiţii: creştină, iudaică, islamică şi elenistică.

Celălalt filozof contemporan cu Plethon, George Amirutzes, a fost deschis unei colabărări politice cu turcii precum şi adeptul unei tentative de familiarizare a musulmanilor cu creştinismul. Imediat după 1453, el a făcut parte din grupul celor care au optat pentru o turcofilie politică activă, pentru o colaborare cu noul regim instalat mai întâi la Constantinopol şi apoi la Trebizonda (1461)[2]. Amirutzes reprezintă un exemplu interesant pentru a analiza modul în care s-a divizat intelectualitatea bizantină după 1453. El a făcut parte dintre cei care au refuzat exilul occidental, acceptând o funcţie oficială în noua societate musulmană. A fost activ pe două planuri: pe cel politic şi pe cel cultural. În aceste domenii el a colaborat activ cu sultanul, ajungând să fie unul dintre consilierii cei mai ascultaţi de suveran. Amirutzes este autorul unui dialog religios, în care personajul central este Mahomed al II-lea. Pentru aceasta el se foloseşte de raţionamentul filozofic ca bază comună între islam şi creştinism. Combinaţia face din Amirutzes un exemplu interesant de atitudine conciliatoare, ce-l va conduce în final

[1] J. Nicolet, M. Tardieu, „Pletho arabicus, identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapi Serai, Ahmet III, 1896", în *Jurnal Asiatique*, 268, 1980, p. 40, 56.

[2] Pot fi amintiţi aici: istoricul lui Mahomed al II-lea, Kritobulos, consilierii bizantini ai sultanului, Toma Katabolenos, Kiritzes, patriarhul Ghenadie Scolarul, numit de Mahomed al II-lea, sau membrii familiei Paleologilor, principi imperiali deveniţi înalţi funcţionari otomani.

chiar la convertire la islam[1]. Opțiunea sa pare a fi a unei părți a aristocrației bizantine, familia din care se trăgea Amirutzes (Iagaris) aflându-se în relații cu lumea musulmană încă de la începutul secolului al XV-lea. Astfel, Andronic Iagaris a fost ambasador al împăratului bizantin Ioan al VIII-lea (1425-1448) pe lângă sultanul Egiptului, iar după aceea pe lângă sultanul turc Murad al II-lea (1421-1451). Conform unuia dintre cronicarii asediului Constantinopolului, Leonard din Chios, un membru al familiei Iagaris a deturnat fonduri destinate refacerii zidului capitalei bizantine, fapt care a influențat negativ apărarea orașului. Cel mai sugestiv exemplu îl constituie însă legătura familială dintre Amirutzes și marele vizir al lui Mahomed al II-lea, Mahmud Paşa (erau veri). Se pare că această legătură de rudenie l-a adus pe Amirutzes în postura de *mare logotet* al Trebizondei, iar în acest context capitularea din 1461 nu pare a fi întâmplătoare.

Rolul cultural al lui George Amirutzes a fost mai puțin duplicitar, el având un rol important în traducerea în arabă a unor lucrări ale lui Ptolomeu. Această muncă a fost pusă în practică de fiul lui Amirutezs, cunoscător al limbii arabe. Prin această inițiativă, el s-a alăturat practic grupului de scriitori bizantini, reprezentat de Sofianos, Dokeianos, Harmonios etc., ce ocupau un loc activ pe lângă sultan. La un moment dat, Amirutzes îl introduce pe Mahomed al II-lea într-una dintre lucrările sale, intitulată *Dialog despre credința în Hristos*, prezentându-l drept un om iubitor de filozofie, care l-a acceptat pe bizantin fără rezerve în casa sa[2]. *Dialogul* lui Amirutzes, păstrat astăzi în limba latină, este o încercare de elaborare a unui limbaj comun, care să permită musulmanilor instruiți o înțelegere obiectivă a creștinismului. Precizarea era foarte importantă, pentru că musulmanii nu doreau să vadă în credința creștinilor decât o exaltare irealistă și o violare a *sensului comun* al crezului. Amirutzes numea *noțiuni comune*, denominatorul reprezentat de conceptele și de limbajul filozofic, singurele care permit un dialog inter-religios. Filozofia este un limbaj util, rațional, folosit de numeroși gânditori ai celor trei religii avraamice și recunoscută de

[1] Despre viața și activitatea lui Amirutzes, vezi A. Argyriou, G. Lagarrigue, „Georges Amiroutzès et son Dialogue sur la foi du Christ tenu avec le Sultan des Turcs", în *Bizantinische Forschungen*, 11, 1987, p. 29.

[2] *Ibidem*, pp., 34, 39, 40, 45, 46.

mulţi ca legitimă şi compatibilă cu dogma[1]. Limita de manevră permisă lui Amirutzes este foarte strânsă, deoarece nu îi este permis să pună în paralel islamul şi creştinismul: el trebuie să se limiteze numai la o apărare a credinţei şi să sporească interesul sultanului pentru creştinism. Textul redactat de el se adresează şi nonmusulmanilor cărora sultanul le apare ostil punctelor de vedere creştine. Chiar dacă pot apărea discuţii aprinse între cei doi, Mahomed îl asigură totuşi pe Amirutzes că într-un cadru privat pot vorbi orice.

Concluziile dezbaterilor din *Dialogul despre credinţa în Hristos* lipsesc, dar tonul textului lasă deschisă posibilitatea unei înţelegeri între islam şi creştinism. La rândul său, Amirutzes pare un artizan al colaborării turco-bizantine, pe plan politic şi cultural, dar nu a acceptat o fraternizare religioasă excesivă, menajându-şi compatrioţii, destul de critici cu iniţiativele sale oportuniste.

Ultimul filozof bizantin menţionat de noi, George din Trebizonda, face un pas înainte pe calea concilierii religioase. Apropiat al Amirutzes, aristotelician ca şi el, George din Trebizonda a ocupat un loc important printre cei care au încercat să realizeze o apropiere reală între turci şi bizantini în secolul al XV-lea. Prin originile şi educaţia primită, el este apropiat de tradiţia bizantină şi umanismul italo-grec din Europa Occidentală.[2] George din Trebizonda a participat la conciliul de la Florenţa, iar în 1443 papa Eugeniu al IV-lea îl cheamă la Roma, încredinţându-i catedra de filozofie şi filologie. Se spune că reputaţia sa era atât de mare, încât avea auditoriu venit din Spania, Germania sau Franţa. Urmaşul lui Eugeniu al IV-lea, papa

[1] George din Trebizonda, „Martyrium Andreae de Chio", în *P.G.*, vol. 161, 880.

[2] Familia sa provenea de la Marea Neagră, George din Trebizonda văzând lumina zilei în aprilie 1395 în Creta. În această insulă, devenită posesiune veneţiană în secolul al XIII-lea, studiile bizantine erau predate la începutul secolului al XV-lea de către personalităţi precum Ioan Simenonakis. După un prim ciclu de studii, George din Trebizonda la vîrsta de 20 de ani pleacă în Italia (1416), la invitaţia senatorului Francesco Barbaro. Aici, are posibilitatea să înveţe latina, cu ajutorul unor profesori renumiţi, Vittorino de Feltre şi Guarino din Verona. După o scurtă perioadă petrecută în Creta, el a revenit în Italia, unde a predat greaca la Vicenza şi la Veneţia. Vezi J. Monfasani, *George of Trebizond, a Biography and a Study of his Rhetoric*, Leiden, 1976, pp. 3-36.

Nicolae al V-lea (1447-1455) a continuat colaborarea cu George din Trebizonda, încredinţându-i traducerea mai multor opere din greacă în latină. Din păcate, angajarea sa în violente polemici cu Plethon şi Bessarion sau cu vechiul său profesor Guarino din Verona l-au îndepărtat de la catedră şi din Roma, găsind refugiu la Neapole în iunie 1453. Aici el a compus un *Tratat* adresat lui Mahomed al II-lea care tocmai cucerise Bizanţul şi a întreprins mai multe încercări pe lângă regele Neapolului, pentru a primi o funcţie diplomatică la Istanbul. În cele din urmă, revine la Roma sub pontificatul papilor Calixt al III-lea (1455-1458) şi Pius al II-lea (1458-1464).[1]

În august 1464, un fost elev de-ai lui George din Trebizonda, Pietro Barbo, a fost ales papă sub numele de Paul al II-lea. El i-a încredinţat lui George o misiune diplomatică în Imperiul Otoman. După câteva luni petrecute la Constantinopol, fără a putea întâlni pe Mahomed al II-lea, dar aflându-se în contact cu apropiaţii sultanului printre care şi Amirutzes, la întoarcerea sa la Roma este acuzat de activităţi pro-turce şi închis mai multe luni.

Cu privire la acest subiect avem mărturia lui Agostino de Rubeis, trimisul Milanului pe lângă papă. El spunea următoarele: „Un bărbat de şaptezeci de ani, cunoscător al limbilor greacă şi latină, anul trecut, în cursul misiunii în Orient, a fost surprins făcând contrariul. La întoarcere au fost găsite asupra sa scrisori compromiţătoare. El a dat informaţii turcilor şi l-a încurajat pe sultan să invadeze Italia. El îl numea pe sultan *Stăpânul Universului*. A avut şi alte activităţi cu sultanul, deoarece a fost bine primit şi i-au fost oferite multe cadouri. Informat, papa l-a închis discret în palat, pentru a nu se face scandal, pentru că George fusese profesorul său de litere şi avea respect pentru vârsta sa înaintată. Pe parcursul interogatoriului, el a recunoscut acuzaţiile aduse, pentru că scrisorile găsite asupra sa îl încriminau. În timpul procesului, el a continuat să-l laude pe sultan, spunând că ar fi trebuit să fie stăpânul lumii".[2] În cele din urmă George din Trebizonda a murit în 1472 sau 1473 la Roma, în vremea papei Sixt al IV-lea (1471-1484).

---

[1] J. Monfasani, *op. cit.*, (prima parte a cărţii).

[2] A. Mercati, „Le due lettere di Giorgio de Trebisonda a Maometto II" în *Orientalia Christiana Periodica*, 9, (1943), pp. 65-68. Denumirea de *Stăpân al Universului* dată de George din Trebizonda sultanului era folosită în mod frecvent şi sub alte forme: *Signoro del Mondo, Dominus Mundi.*

Prin trecerea în revistă a vieții sale ne putem da seama că este destul de greu să-i reducem activitatea la unul din curentele de gândire contemporane. Umanist bizantin, născut pe pământ venețian, cu o carieră construită și desfășurată în bună parte în Italia, familiarizat cu marii umaniști ai Italiei, filozoful a rămas totuși în contact cu țara de origine: partizan al unirii dintre Biserici elaborată la Ferrara-Florența, el s-a opus totuși unionistului Bessarion asupra unor probleme de ordin filozofic. George din Trebizonda a fost în relații amicale și cu priteni ai sultanului, precum Amirutzes sau cu patriarhul de la Constantinopol, Ghenadie Scolarul. Chiar dacă a fost prieten cu unii papi, el a visat la un Imperiu universal condus de sultan. Această idee a fost exprimată de George din Trebizonda în lucrarea sa *Tratat despre concordanța dintre islam și creștinism* elaborată la Neapole în 1453, unde se afla după plecarea precipitată din Roma și pare a fi o reglare de conturi adresată fostului său protector, papa Nicolae al V-lea.

3.15 Mahomed al II-lea, „Împărat roman"

Cucerirea Constantinopolului de către Mahomed al II-lea l-a marcat profund în cariera sa pe George din Trebizonda. Latinofil convins până la această dată, el își schimbă brusc orientarea, angajându-se într-o cercetare pasionantă asupra posibilităților de înțelegere cu turcii pe baza unui compromis religios. Tratatul său adresat sultanului este datat iulie 1453, la două luni după cucerirea Constantinopolului. Ataşamentul său intelectual față de cauza otomană l-a condus câțiva ani mai târziu la o angajare periculoasă pentru prestigiul său de erudit, și care l-a costat chiar libertatea. El a scris două scrisori sultanului în 1466, din care putem observa în rezumat principalele idei ale sistemului său politico-religios.[1]

Prima scrisoare a fost redactată la Galata, cartierul genovez al Constantinopolului, pe data de 24 februarie 1466. Filozoful se adresa „celui mai mare împărat roman care posedă tronul datorită virtuților pe care le are, victoriei pe care Dumnezeu i-a dăruit-o". Altfel

[1] A. Mercati, *art. cit.*, pp. 85-89; J. Monfasani, *op. cit.*, pp.131-136.

spus, Mahomed al II-lea este „un trimis al lui Dumnezeu printre oameni, căruia Providența i-a dăruit Constantinopolul şi care conduce tot pământul... Din mai multe motive, Mahomed este mai mare decât ceilalți cuceritori ai antichității: Cyrus, Alexandru şi Cezar; descendența sa este nobilă, deoarece îşi are originea în Ismael, fiul lui Avraam... În plus față de Cyrus, care a învins o lume prost organizată şi fără o experiență de luptă, Marele Turc a supus națiuni puternice. Dumnezeu a învestit același om cu atâta putere" [1]

Cea de a doua scrisoare este datată în anul 1466 şi a fost redactată la Roma. Textul este şi mai explicit decât primul, George din Trebizonda spunând că a vrut să câştige de partea ideilor sale şi pe papă şi pe cardinali. Cuceritorul Constantinopolului este comparat cu marii cezari, apărători ai Bisericii, un fel de rege biblic însărcinat de Dumnezeu cu restabilirea credinței, a virtuților şi a ordinii politice. Fragmentul are darul să-l informeze pe sultan despre locul exact pe care trebuie să-l ocupe în ochii creştinilor, în tradiția politică română şi în genealogia religioasă iudeo-creştină: pentru a-i conduce pe nonmusulmani, suveranul nu trebuie să uite că el este succesorul cezarilor şi că se trage din Avraam. Practic, George din Trebizonda se consideră un fel de „consilier al problemelor creştinilor"

„Dumnezeu ți-a dat Constantinopolul, capitala Imperiului Roman, tronul lui Constantin, pentru două motive: mai întâi pentru că majestatea voastră îl imitați pe Constantin şi apoi în măsura în care puteți urma exemplul de a deține în propriile mâini *imperium* universal. Constantin nu se trăgea dintr-o veche familie imperială, dar Dumnezeu în mâna căruia este întreaga putere, i-a dat un Imperiu pentru care el a realizat aici, pe pământ, o singură credință şi o singură Biserică. Datorită lui Dumnezeu, el şi Casa sa au domnit asupra Universului timp de mai multe veacuri"[2]. Autorul foloseşte argumentul analogiei istorice, frecvent în scrierile timpului: aceleași cauze, aceleași circumstanțe, aceleași rezultate. Urmează o viziune originală asupra rolului providențial al islamului în protejarea Bisericii: „...aşa cum grecii în aroganța lor doreau să împartă Biserica, Dumnezeu a ridicat un suveran arab împotriva Bisericii Orientale (...) şi când grecii s-au separat de Biserica Romană, Providența

[1] A. Mercati, *art. cit.*, pp. 87-88.
[2] Michel Balivet, *op. cit.*, p. 20.

a desemnat casa sa să împlinească progresiv unitatea de credință, a Bisericii și a Imperiului. Dumnezeu ți-a dat mai întâi Asia Mică, apoi grecii s-au îndepărtat de Biserică pe vremea împăratului Cantacuzin, care era partizan al palamismului și strămoșii tăi au intrat în Europa. De aceea bizantinii, încercați de atâtea rele, s-au gândit să reunifice Biserica. Acest lucru nu l-au făcut din toată inima. O lume stupidă, pe care Dumnezeu a început s-o ignore. Iată cum Dumnezeu ți-a oferit Constantinopolul, înainte de a realiza, prin intermediul tău, unirea celor trei valori: credința, Biserica și Imperiul, într-o singură entitate"[1]

În linii mari, George din Trebizonda reia părerea unanimă a bizantinilor, conform căreia invazia turcă era un blestem divin destinat să pedepsească greșelile creștinilor. George folosește această perspectivă providențială, dar îi dă o altă greutate: domnia sultanului nu este cea a lui antichrist, ci a unui unificator benefic; invaziile musulmane anterioare au fost doar niște etape pregătitoare instaurării unei lumi noi; musulmanii nu vin dintr-un „întuneric exterior", ci supremația lor este anunțată de Scriptură.[2]

În 1467, filozoful a scris un nou *Tratat* cu titlul: *Divinului Manuel care va fi regele universului*. Această lucrare needitată, este practic o continuare a unui codex grec de la München, cu numărul 537, și care se intitulează *Despre slava veșnică a Autocratorului și a Imperiului său mondial*. Destinatarul nu era altul decât Mahomed al II-lea, chiar dacă numele îi este ascuns în spatele unor apelative precum „divinul Emanuel" sau „împăratul universului".[3]

---

[1] Aluzia este făcută în legătură cu disputa politico-religioasă din vremea împăratului Ioan al VI-lea Cantucuzino din secolul al XIV-lea. Vezi și A. Mercati, *art. cit.*, pp. 94-96.

[2] Se aduce drept argument *Psalmul LXXI*, 15: „Și va fi viu și se va da lui din aurul Arabiei și se vor ruga pentru el pururea; toată ziua îl vor binecuvânta pe el". George din Trebizonda spune că David ar fi adăugat „al Arabiei" nu pentru că sultanul ar fi fost arab, el avându-și originile din Avraam prin Ismael, ci pentru că el a fost crescut în legea arabă. Altfel spus, sultanul, ca fiu al lui Avraam, a venit să restabilească legea avraamică, ceea ce este conform cu perspectiva islamică care consideră religia lui Mahomed drept o restaurare a monoteismului original.

[3] A. Mercati, *art. cit.*, pp.132-133, 223-225.

Chiar dacă asistăm în aceste scrieri la o încercare curajoasă de resuscitare a ideologiei imperiale romane, pusă pe seama sultanului, George din Trebizonda rămâne tributar unor umaniști contemporani, încercând să avanseze pe calea concilierii dogmatice dintre islam și creștinism. În acest sens, îndrăzneala sa teologică a depășit limitele atinse de gânditorii vremii sale. Singurul contemporan cu care poate fi comparat este cardinalul Nicolas Cusanus cu lucrarea *De pace fidei* scrisă imediat după cucerirea Constantinopolului de către turci.[1] Scrierile lui George din Trebizonda, ultimul exemplu ales pentru prezentul studiu constituie o ilustrare a iremediabilei neînțelegeri politice, culturale și religioase dintre cele două părți ale creștinătății, cea de cultură greacă și de tradiție bizantino-ortodoxă și cea de jurisdicție catolică și latină. Această fractură intercreștină, care s-a accentuat de-a lungul Evului Mediu prin schisme și cruciade, a condus la apropieri neașteptate între musulmani și bizantini, cei din urmă preferând „turbanul turcesc" „mitrei pontificale" În acest context politic, trebuie să înțelegem spiritul deschis al umanismului secolului al XV-lea, precum și demersurile unor personalități culturale bizantine evocate aici, care amintesc și de poziția conciliatoare manifestată de unii mistici musulmani față de creștini.[2]

[1] N. Cues, *La Paix de la Foi*, trad. R. Galibois, Sherbrooke, 1977.

[2] Este vorba despre discipolii șeihului turc Bedreddin de Samavna (mort în 1416) care vorbeau despre unirea musulmanilor și a creștinilor. Ideilor lor s-au răspândit în insulele Mării Egee aflate sub dominație genoveză și venețiană (Chios, Samos sau Creta). Vezi detalii la M. Balivet, *Islam mistique et Révolution dans les Balkans ottomans: vie du Cheikh Bedredân*, Istanbul, 1995.

4.1 Stilul de viață în lumea bizantină și în cea arabă

În perioada secolelor VIII-XI structura populației bizantine și a celei arabe era eclectică, efect al întinselor teritorii stăpânite. Populația Imperiului bizantin era formată din rase diferite, cu o majoritate greacă și populații elenizate, îndeosebi în orașe precum Alexandria, Tesalonic și Efes, dar și din slavi, armeni, capadocieni, semiți sau egipteni. Începând cu secolul al XI-lea au apărut și colonii ruși, bulgarii, georgienii, turcii și varegii, care-și căutau norocul în marele oraș Constantinopol, anglo-saxonii, normanzii, italienii din Veneția sau Amalfi, Genova sau Pisa, mercenari latini, toți conviețuind într-un spațiu care reflecta într-un fel imaginea oikumenului bizantin.

Cosmopolitismul demografic caracteriza și structura socială arabă, care, începând cu epoca umayadă, a fost tripartită, consolidată pe baza criteriului confesional, care implica și distincții juridice sau economico-sociale. Imperiul, în fruntea căruia erau califii, era prea mare și format din elemente eterogene. Singurul principiu unificator era tributul plătit califului.[1] În aceste categorii, dominantă era cea a califului, împreună cu familia sa și aristocrația militară. A doua categorie o formau cei convertiți, care se bucurau de drepturi, dar le era interzisă apostazia. *Dhimmi* constituiau cea de a treia castă, reprezentând pe cei care erau de fapt membri ai celorlalte culte monoteiste (creștini, evrei, zoroastreni), considerate tolerate, dar care plăteau tribut pentru protecția primită, își practicau liber religia și aveau propria jurisdicție, în cazul în care nu se implicau și musulmanii. În spațiul islamic, un loc aparte îl ocupau sclavii, care proveneau ca și în Imperiul bizantin din teritoriile cucerite, din târgurile de sclavi, întâlnite în toate marile orașe. La Bizanț, rândurile sclavilor erau îngroșate de copiii abandonați, de creditorii insolvabili, de țăranii foarte săraci care se vindeau cu sau fără copii. Atât pentru arab, cât și

[1] J.B. Bury, *The Eastern Roman Empire*, vol. IV, Ed. Cambridge University Press, Cambridge, 1927, p. 750.

pentru bizantin sclavia avea caracter domestic, cu diferența că un co-religionar musulman nu putea deveni sclav, în timp ce un creştin putea avea un sclav de aceeaşi religie.

Nivelul de trai într-un oraş bizantin era inegal, fiind determinat de apartenența la diferitele clase sociale, de condițiile materiale locale, de meritul propriu sau de tradițiile din fiecare regiune a Imperiului. De asemenea, structura ierarhică bizantină, inspirată de cea romană (vechii *clarissimi*), făcea distincția printre nobili, între cele 18 clase ale *syncletikoilor*, în funcție de demnitățile lor: *magistris, protospătar, patriciu*, fiecare cu însemnele specifice oferite de împărat odată cu titlul nobiliar. O categorie intermediară, compusă din medici liber-profesioniști, chirurgi, învățători şi profesori, avocați, arhitecți, ingineri militari, era nevoită să se încadreze în bresle sau corporații, care, la rândul lor, erau direcționate spre trei domenii: alimentație, construcții şi industria de lux, toate strict monopolizate.[1]

În jurul Sfintei Sofia, a Palatului Sacru şi a Hipodromului, gravita viața capitalei Constantinopol, caracterizată prin fastul ceremoniilor desfăşurate în zilele de mare sărbătoare, de ostentația vieții imperiale prilejuită de recepțiile de la Palat şi de amuzamentul din Hipodrom.

În privința obiceiurilor legate de naştere, căsătorie şi moarte, acestea erau, în general, dictate de religie. Bizantinii îşi botezau copiii la 7 zile de la naştere, naşii alegând numele unui sfânt, al unei sărbători sau al unei virtuți pentru finul lor. Musulmanii îşi purificau copilul în apa în care fierbeau flori, leagănul fiind păzit de spiritele malefice timp de 3 zile şi 3 nopți printr-un foc continuu. Tot în spațiul islamic, copilul primea un nume ținut secret, precum şi un diminutiv[2] La naştere, astrologii erau prezenți, atât în familiile bizantine, cât şi în cele musulmane. Băieții bizantini puteau merge la şcoală începând cu vârsta de 7-8 ani. Prin lege, băieții se puteau căsători de la 14 ani, iar fetele de la 12 ani. Poligamia era interzisă în secolul al VIII-lea la Bizanț, în timp ce per-

[1] Ch. Diehl, *Figuri bizantine*, vol. I, trad. I. Zara, Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1969, pp. 107-108.

[2] Începând cu secolul al X-lea numele de familie era împrumutat de la numele unei localități, regiuni, profesiuni, sau era preluat numele tatălui, precedat de un substantiv determinativ, *ibn* adică „fiul lui".

sista la Roma şi în lumea arabă, unde numărul soţiilor era limitat la 4, dacă soţul avea cu ce să le întreţină.

Funeraliile păstrau obiceiuri antice, păgâne, cum ar fi bocitul, care era interzis la musulmani. La Bizanţ, cimitirele erau situate iniţial în afara oraşelor, de teama molimilor, dar mai târziu vor fi aduse lângă mânăstiri sau biserici, din dorinţa morţilor de a se odihni aproape de sfinţii care se aflau în acel lăcaş. Culorile veşmintelor de doliu variau în funcţie de regiunile geografice: alb în Iranul Oriental, Spania şi Maroc, albastru închis şi negru în Iranul Occidental.

Pregătirea intelectuală era foarte importantă pentru bizantini, la care meritul personal conta imens în poziţionarea pe treptele ierarhiei sociale. Tocmai de aceea învăţământul era la îndemâna celor mai modeşti locuitori ai Imperiului, care beneficiau de şcoli şi biblioteci în mai toate oraşele. Limba de studiu era greaca, folosită până în secolul al XV-lea de Biserică, de Curte şi în administraţie. Învăţământul elementar şi mediu era accesibil tuturor băieţilor, de fapt oricărui copil ai cărui părinţi puteau plăti pe dascăli, căci şcolile erau private. Şcoala elementară, primară, se desfăşura pe durata unui ciclu de 2-3 ani, timp în care se învăţau scrisul, cititul (din Psaltire), socotind pe degete sau cu pietricele. Următorul ciclu, cu o durată variabilă de 8-10 ani, forma cadrele din administraţie. În acest timp erau predate discipline precum gramatica, istoria, geografia, texte biblice, elemente de mitologie, retorica şi astronomia. Profesorii erau laici, plătiţi în mare parte de părinţii elevilor. La 20 de ani, tinerii puteau fi admişi la Universitatea din Constantinopol, construită de împăratul Teodosie al II-lea şi reconstruită în Palatul Magnaura de Cezar Bardas în secolul al IX-lea, sau la altă Şcoală Superioară din orice alt oraş: Antiohia, Gaza, Nisibi, Cezareea, Siracusa, Roma. Universitatea era subvenţionată de stat, iar profesorii formau o categorie privilegiată, care după 20 de ani puteau deveni înalţi funcţionari sau demnitari imperiali. Şcoala superioară de Teologie, autorizată de Patriarhie, avea câte o filie în fiecare eparhie. Începând cu secolul al VIII-lea, profesorii acestor şcoli vor fi diaconii de la Sfânta Sofia, care predau gramatica, retorica şi, o dată cu începutul secolului al XII-lea, chiar şi filozofia, matematica şi literatura antică[1]

[1] N. Iorga, *Istoria vieţii bizantine*, trad. M. Holban, Ed. Enciclopedică română, Bucureşti, 1974, p. 104.

O situație diferită întâlnim însă în mediul islamic. Până în secolul al X-lea nu exista învățământ public organizat, singurele lecții, cu caracter religios, având loc în moschei. Cei bogați studiau singuri filozofia, literele și științele. Foarte importantă în evoluția învățământului islamic a fost „Frăția purității", un cerc de învățați care au alcătuit și difuzat o enciclopedie, prin care popularizau doctrina neoplatonică și științele. Membrii acestei frății au forțat o reacție negativă din partea califilor. În lumea islamică, învățământul primar avea o durată de 5 ani, în care se predau scrisul și cititul elementar al Coranului, considerat „discurs asupra istoriei universale", deținător al misterului religios al societății umane. Primele școli au apărut pe lângă moschei, care erau atât centre religioase, cât și centre ale vieții politice și intelectuale, sedii ale tribunalelor și administrațiilor. La sfârșitul secolului al X-lea, învățământul secundar, gratuit, aprofunda studiul gramaticii, al textelor sacre și al tradiției profetice (*hadit*), al dreptului, dialecticii, filologiei, limbii și literaturii arabe, geografiei și istoriei, matematicii, astronomiei, alchimiei, muzicii, influențate de perși și bizantini. În marile orașe musulmane erau numeroase librării, unde copiștii erau plătiți în funcție de frumusețea caligrafiei lor.

Din viața cotidiană nu lipseau nici distracțiile. În orașele islamice, comedianții profesioniști puteau fi întâlniți la orice colț de stradă sau în piețe. Terenuri de sport existau în fiecare sat (*maydanul*), iar la orașe antrenamentele se desfășurau în ritmul muzicii. La Bizanț spațiul pincipal de distracții rămâne hipodromul. Aici aveau loc și ceremoniile de încoronare a noilor împărați sau sărbătorirea unei victorii militare, cu defilarea carelor de luptă și a prizonierilor. Viața urbană din cele două medii atât de diferite, dar și cu unele puncte comune, era bazată pe mentalități tradiționale. Orașul concentra în el toate forțele vii ale civilizației epocii, în timp ce mediul rural devenea, în mod paradoxal, secundar sub aspectul continuității tradițiilor autentice.

4.2 Viaţa rurală în Imperiul Bizantin şi în lumea islamică între secolele VIII-XI

Creştinismul s-a răspândit mai întâi în Imperiul roman de la est la vest. La sfârşitul secolului al V-lea, au intervenit modificări importante: acum au fost evanghelizate regiunile de nord şi de răsărit ale continentului, astfel încât la anul 1000, vom avea o Europă formată în majoritate din state creştine.[1] Începând din secolul al VII-lea populaţia creşte (în ciuda tuturor dificultăţilor epocii, popoarele îşi recapătă plăcerea de a trăi); terenurile abandonate şi împădurite sunt din nou cultivate.

Din secolul al X-lea s-au asanat mlaştinile, înainte de anul 1000 au apărut morile. Odată cu marile invenţii, roaba, vârtelniţa, sfredelul etc. lumea rurală descoperă noi plante pentru alimentaţie şi îşi ameliorează randamentul.[2]

Precizăm că la Bizanţ prevala modul de viaţă rural, ca de altfel în orice ţară medievală. În manualul de artă militară *Taktica* al împăratului Leon al VI-lea (886-912) se afirmă că două categorii sociale asigurau bunul mers al statului: ţăranii şi soldaţii.

Cuvântul folosit pentru a-l desemna pe ţăran era *georgos,* iar mai târziu locuitorii satelor erau numiţi *paroiki.*

Este dificil de spus care era diferenţa netă între sat *(chorion)* şi o aşezare urbană deoarece existenţa fortificaţiilor nu constituia semnul urbanităţii.

„Tratatul fiscal" păstrat în Biblioteca Marciana din Veneţia distinge trei tipuri de aşezări rurale: *chorion*-ul, *agridion*-ul (cătunul) şi *proasteion*-ul (domeniul)[3]

Chorion-ul era un sat în toată regula şi număra între 50 şi 150 de cămine. Satul cuprindea o *kathedra* (nucleu), adică un centru structural al aşezării: punctul de plecare al recensământului fiscal local (putea avea şi mai multe *kathedrai,* ceea ce impunea dispersarea caselor ţăranilor). O parte din terenuri erau comune: dealuri

[1] J. Carpentier, *Istoria Europei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997, p. 112.
[2] G. D 'Hancourt, *Viaţa în evul mediu*, Ed. Corint, Bucureşti, 2000, p. 15.
[3] G. Cavallo, *Omul Bizantin*, Ed. Polirom, Iaşi, 2000, p. 54.

împădurite, păşuni, pâlcuri de castani, nuci, alte specii de pomi, ţărmuri de mare şi maluri lacustre; obştească era socotită şi proprietatea asupra apelor curgătoare.

Mare parte din teritoriul satelor era distribuit între gospodăriile familiilor autohtone – purtând denumirea de *stasis* (în sens de unitate fizică, ce include case, vii, bucătarii, pomi, grădini, câmpuri, păşuni, izvoare) şi *stichos* (în sens de unitate fiscală). Satul bizantin constituia o unitate administrativă şi fiscală; avea magistraţi („bătrânii") proprii şi alţi funcţionari. În cazuri de urgenţă acţiona colectiv (satul), care se implica în controverse judiciare şi-şi apăra drepturile de proprietate împotriva străinilor.

O obligaţie inevitabilă a bizantinului faţă de împărat o reprezenta plata impozitului către perceptorii săi, nerespectarea acestei prevederi fiind echivalentă cu săvârşirea unui păcat. *Ecloga* din 728 stabileşte pedepse financiare pentru vinovatul înstărit (*euporos*) şi pedepse corporale pentru vinovaţii săraci, care erau lipsiţi de orice putere. Biserica şi Statul vor avea grijă de aceştia prin înfiinţarea „caselor milei" Un text din secolul al X-lea menţiona faptul că păcatele nu pot fi şterse decât după o deplină mărturisire şi ispăşire a sufletului întinat. Neplata dărilor trebuia răscumpărată printr-o reparaţie sau prin tortură. Scutit era numai săracul, care nu plătea impozit şi trăia din mila semenilor. El se ocupa cu împletiturile din nuiele, cu paza, lucra ca sezonier la muncile câmpului şi ca salahor pe şantiere. Familia săracului era inseparabilă de ocupaţia sa şi astfel dependentă de situaţii imprevizibile, deci instabilă. Chiar dacă se ajutau reciproc, nu se putea vorbi de o egalitate materială între ei. Unii erau mai bogaţi decât alţii: *dizeugaratoi* (stăpâni pe două perechi de boi) şi *akternones* (nevoiaşi).

După sistemul colonatului, care dominase în primele secole ale imperiului, în secolul al VII-lea au loc schimbări majore: marea proprietate funciară, cultivarea pământurilor cu sclavi sau coloni sunt în declin şi preponderentă devine mica proprietate a ţăranilor liberi.

Heraclizii introduc reforma administrativă, care va substitui vechilor provincii prea mici şi numeroase – *themele* – circumscripţii militare conduse de un strateg investit cu toate puterile.[1] În acest context va creşte numărul ţăranilor liberi.

[1] S. Berstein, *Istoria Europei*, Ed. Institutului European, 1997, p. 53.

Țăranii din zona de frontieră primesc loturi de pământ, pentru ca în schimb să presteze serviciul militar în caz de război, cu calul și armele proprii. Aceștia se numeau *stratiotes (akrites)* care își lucrau pământul împreună cu familiile lor (se crease o clasă de mici proprietari ereditari). Se crede că acești „țărani-soldați" aveau unele facilități față de ceilalți țărani: primeau o mică soldă, transmiteau bunurile moștenitorilor, cărora le reveneau aceleași îndatoriri militare (se crease o armată regională).[1]

În mediul rural se percepea *capitato – jugatio*, o taxă plătită de o persoană anual, pentru un *jugum* de pământ cultivat.[2] Țăranii erau puși să plătească impozite mari și cei care nu puteau plăti lucrau pe pământul marelui proprietar, care va plăti pentru acesta la fisc, în schimbul muncii prestate. În aceste condiții servajul nu dispărea și încetul cu încetul au reapărut marile proprietăți funciare laice și ecleziastice. Țăranul devine dependent, serv, legat de pământul stăpânului pe care-l lucrează. Zadarnic unii împărați au încercat abolirea servajului, fiindcă el a fost reabilitat de fiecare dată și a rămas până la sfârșitul Imperiului. Deși Biserica îndemna și propovăduia ocrotirea săracilor, sistemul bizantin nu era prea indulgent cu aceștia, taxele fiind uneori mai mari pentru săraci decât pentru bogați.

Numărul satelor de țărani liberi scade progresiv din cauza creșterii taxelor și impozitelor. Marii proprietari beneficiau, cum am mai amintit, de scutiri și privilegii, pe când micii proprietari (țăranii liberi), nu; totuși au beneficiat de un statut al lor, care să-i ferească de abuzuri. Aceasta s-a produs în timpul împăratului Leon al III-lea Isaurul, căruia i se atribuie Legea Agrară (*Nomos Georgykos*)[3]. Ea și-a propus să apere mica proprietate și pe țăranii liberi în obști; prevedea următoarele:

a) ocrotirea proprietății personale a țăranului de fisc;

b) protejarea bunurilor comunale;

c) abolirea corvezilor impuse oamenilor liberi.

---

[1] J. Carpentier, *op. cit.*, p. 117.

[2] F. Cepan, *Bizanțul și popoarele din S-E Europei*, Ed. Oscar Print, București, 1999, p. 154.

[3] C. Diehl, *Figuri bizantine*, Ed. pentru Literatură, 1969, p. 102

Începând cu secolele al IX-lea şi al X-lea, în schimbul prestării serviciului militar şi al asigurării unui număr de soldaţi echipaţi de luptă, împăratul concesiona unui nobil (mare proprietar) un sat cu veniturile sale (sau mai multe sate). Această concesiune se numea *pronoia* şi dădea dreptul nobilului să perceapă o parte din taxe şi impozite pentru el şi o alta pentru fisc[1].

Ţăranii dependenţi se numeau *paroiki. Pronoia* avea însuşirile unui *feud,* dar nu a dobândit caracter ereditar, ea fiind acordată exclusiv de împărat, care-şi rezerva dreptul de revocare a acesteia în caz de nesupunere[2]. Practic, situaţia ţăranilor nu se schimbă cu nimic, ei trec doar de sub autoritatea statului, sub autoritatea marilor feudali. Sistemul *pronoiei* la Bizanţ a durat timp de patru secole, constituind un factor principal al feudalizării statului. În timp ce *stratiotes* aparţineau clasei ţărănimii libere, *pronoiarii* erau exponenţii aristocraţiei feudale. Ei sunt „puternicii" (*dynatoi*), care în secolul al X-lea aspiră la hegemonia economică şi politică, înfruntând puterea centrală. Odată cu dinastia Comnenilor, această aristocraţie a *pronoiarilor* s-a impus definitiv. Astfel, în timp ce *stratiotii* formau baza esenţială a forţelor Imperiului Bizantin, *pronoiarii* au constituit unul din elementele decadenţei lui.

Novelele din secolele al IX-lea şi al X-lea numesc pe *dynatoi* – „cei pe care Dumnezeu i-a ales să stăpânească"; astfel, pe lângă împărat, care era „alesul lui Dumnezeu", existau aceşti „stăpâni", un dat divin ce trebuia acceptat.[3]

Este demn de reţinut opoziţia dintre cei bogaţi, puternici *(dynatoi[4])* şi cei mici *(penetai[5])* din mediul rural bizantin. Cei puternici erau cei a căror bogăţie sau funcţie le permitea să exercite o anumită presiune asupra micilor gospodării ţărăneşti. Bogatul avea cea mai frumoasă casă în care îşi putea primi musafirii pe când ţăranul de condiţie medie îşi permitea să întreţină doar o pereche de boi, un

---

[1] O. Drimba, *Istoria culturii şi civilizaţiei* (vol. II), Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1987, p. 165.

[2] F. Cepan, *op. cit.*, p. 85.

[3] *Ibidem*, p. 83

[4] *Dynatos*: puternic în ierarhia economică, în cea a demnităţilor şi a funcţiilor.

[5] *Penetes*: persoană săracă.

măgar, un servitor, iar dacă sărăcea de tot nu-i mai rămânea decât casa. Întâlnim pe marele proprietar fără griji materiale şi pe ţăranul de condiţie medie, pe ţăranii independenţi *(parechi[1])*, pe ţăranii săraci, care posedau o casă şi o grădină, sau pe sclavi. Ţăranul bizantin putea avea unul sau mai mulţi sclavi, ce erau folosiţi atât la muncile domestice, cât şi în calitate de muncitori agricoli[2]. Pe lângă aceştia, mai exista şi aşa-numita clasă a exploatatorilor agricoli.

Conducătorii satelor proveneau din rândul clasei de mijloc a ţăranilor, dintre aceştia fiind recrutaţi şi soldaţii themelor sau *stratioţii*.[3] În secolul al X-lea, Constantin al VII-lea considera ca un fapt normal posesia de către aceştia a unei suprafeţe de pământ.[4] Dispariţia micii proprietăţi a avut în această perioadă grave consecinţe economice, fiscale şi militare. La rândul ei, dezvoltarea excesivă a marii proprietăţi prezenta un pericol, a cărui amploare a putut fi cu adevărat evaluată în vremea lui Vasile al II-lea, când a avut loc revolta marilor seniori ai Asiei Mici, Bardas Focas şi Bardas Skleros. Novela dată de Roman Lecapenul în 922 încerca să remedieze această situaţie: se interzicea celui bogat să achiziţioneze pământul celui sărac şi se dădea câştig de cauză săracului atunci când acesta se afla la concurenţă cu un bogat pentru cumpărarea unui teren. Novela stabilea o listă cu cei care puteau cumpăra un lot: rudele apropiate, coproprietarii care aveau pământul împreună cu vânzătorul, proprietarii care aveau parcele alăturate lotului pus în vânzare, vecinii care achitau taxele în comun cu fostul posesor. Bogaţii nu puteau cumpăra decât în cazul în care posedau pământuri în satul respectiv. Din păcate, novela nu a avut rezultatele scontate, pentru că iarna anului 927-928 a fost deosebit de grea, mai ales pentru cei săraci, apoi o secetă a dus la o recoltă foarte slabă, astfel încât posesorii de pământ s-au aflat într-o situaţie deosebit de gravă. Aceste măsuri erau reconfirmate de Roman Lecapenul într-o altă novelă a sa din 934, dar nici aceasta nu s-a putut aplica, deoa-

---

[1] *Parec*: ţăranul care deţine o bucată de pământ; în cazul în care-şi achita chiria pentru respectivul teren, el putea ceda acest drept.

[2] Pr. Dr. Emanoil Băbuş, *Bizanţul, istorie şi spiritualitate*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2003, p. 213.

[3] Stratioţii erau acei ţărani care, în schimbul serviciului militar, beneficiau de importante facilităţi fiscale.

[4] Pr. Dr. Emanoil Băbuş, *op. cit.*, p. 215

rece înşişi funcţionarii care aveau obligaţia aplicării legii erau proprietari de pământuri. Pe de altă parte, ţăranii, descurajaţi, se puneau de bună voie la dispoziţia acestor oameni bogaţi, devenind şerbii lor.

Vasile al II-lea a fost şi mai categoric: o Novelă din 966 anula prescripţia de 40 de ani pentru seniorii care achiziţionau un teren, obligându-i pe cei bogaţi să plătească impozitele celor săraci în cazul în care aceştia erau în imposibilitatea să o facă.

Definiţiile date de textele legislative din secolul al X-lea se refereau la trei noţiuni:

– la bogăţie: textele legislative din secolul al X-lea nu fac referire la pragul superior de la care cineva poate fi considerat puternic, ci mai degrabă la pragul de jos, de la care o persoană putea fi considerată slabă; oricum elementul determinant în înscrierea printre cei puternici rămânea cel financiar;

– demnitatea sau funcţia ocupată, unde îi putem include pe funcţionarii civili şi militari din administraţia centrală;

– strategii din administraţia provincială, precum şi autorităţile bisericeşti (episcopi sau egumeni), care erau consideraţi printre cei puternici.

În aceste condiţii se declanşa un dublu mecanism: cei care deţineau autoritatea o foloseau pentru a-i domina pe cei slabi şi pentru a le cumpăra pământul. Prin utilizarea puterii pe care o deţineau, funcţionarii căutau să dobândească un statut socio-economic, ce le permitea mai târziu să se integreze vechii aristocraţii, categorie care era deja bogată.

Prin revenirea la marea proprietate, mediul rural bizantin a cunoscut în secolele VIII-XI o schimbare socială considerabilă. Aceasta nu înseamna că economia rurală a fost complet bulversată; o parte a ţăranilor care şi-au vândut terenurile le-au recuperat în locaţie, în calitate de *parechi,* în aceleaşi localităţi, fără să modifice astfel producţia agricolă. În unele regiuni şi în epoci diferite, aceste mutaţii sociale au determinat însă un fel de fenomen de „deşertificare", ce a cuprins sate întregi.

Aşa cum expansiunea micii proprietăţi era paralelă cu creşterea demografică, mecanismul social invers a condus la o scădere demografică considerabilă în mediul rural, chiar la un exod rural cu consecinţe grave asupra culturilor agricole. Dezvoltarea proprietă-

ții rurale mici și mijlocii corespundea astfel unei creșteri economice în acest spațiu, iar regresiunea atrăgea după sine recesiune.

Deci putem vorbi despre o clasă a țărănimii libere *(stratiotes),* care se diminuează progresiv și se transformă în sărăcime *(penetes),* și o clasă a aristocrației feudale *(pronoiarii).* Ei sunt puternicii *(dynatoi),* care odată cu dinastia Comnenilor se impun definitiv.[1] În timp ce *stratiotii* formau baza esențială a forțelor Imperiului Bizantin, *pronoiarii* au constituit unul din elementele decadenței lui.[2]

În secolul al X-lea, mânăstirile achiziționaseră foarte mult pământ și prin opera de defrișare întreprinsă de călugări, de asanare a mlaștinilor, devin o atracție pentru țăranii neștiutori. La poarta mânăstirii bătea țăranul să ceară ajutor când i se îmbolnăvea o oiță, când i se termina făina, de la călugări afla săteanul cum să-și organizeze mai bine gospodăria.[3]

În secolul al XI-lea, împăratul Alexios I Comnenul transformă *pronoia* în *apanaj,* o proprietate ereditară de genul feudei în Occident, prevăzută cu imunitate fiscală. Astfel, apare o clasă de mari proprietari atașată de autoritatea centrală, oricând la dispoziția ei. Forma obișnuită a economiei rurale era producția casnică. Întreaga economie bizantină era bazată pe o producție redusă și pe folosirea unor unelte simple și tradiționale. Cu toate acestea, economia bizantină, tindea spre autarhie. De asemenea, este cunoscut faptul ca Bizanțul a avut pământuri diverse și o climă extrem de variată: predominau terenurile stâncoase, lipsa apei, verile călduroase. Toate acestea se reflectau în dimensiunile relativ mici ale ogoarelor, în dezvoltarea horticulturii, a viticulturii, în creșterea animalelor și transhumanță. Avem de-a face cu o dispersare a terenurilor în sate diferite, uneori închiriate la țărani (beneficiau de ele pe termen nelimitat); locuiau în aceleași localități, practicau aceleași culturi și își achitau impozitele fie singuri, fie cu ajutorul proprietarilor. Din punct de vedere economic, prea puține lucruri diferențiau pe *parechi* de *țăranii proprietari.* Celula de bază a exploatării solului rămâne exploatarea familială mică și mijlocie. Acest tip de exploatare reprezenta idealul comun al tuturor membrilor societății bizanti-

[1] O. Drimba, *op. cit.*, p. 166.
[2] *Ibidem*, p. 167.
[3] F. Cepan, *op. cit.*, p. 97.

ne. Țăranul cultiva pământul pentru necesitățile sale: reînnoirea șeptelului, procurarea de unelte, hrana familiei și a servitorului, plata impozitului și eventual a taxei de închiriere. Ținând seama de prețurile pentru achiziționarea animalelor sau pentru procurarea uneltelor, eventualul surplus părea derizoriu; țăranul nu reușea să scape de condiția sa prin mijloace economice.

Agricultura bizantină era diversificată. Un rol esențial l-a avut dezvoltarea producției de grâu (*triticum durum* – grâul tare ce era mai ușor de treierat și de conservat în comparație cu cel moale din epoca romană – cf. descoperirilor de la Beycesultan, Anatolia). În Asia Mică se cultiva un alt soi de grâu – *triticum sativum*, iar în Balcani orzul. Pe lângă grâu, se cultiva secara și meiul. Bizantinii cultivau (într-un mod care le permitea recoltarea culturilor atât iarna cât și vara), legume (varza, ceapa, prazul, morcovul, usturoiul, castravetele, dovlecelul), fructe (măsline și struguri, pepeni galbeni) și diverși pomi fructiferi (mărul, gutuiul, părul, cireșul, prunul, smochinul, nucul etc.).

Tehnologia agricolă continua tradițiile mediteraneene antice. Plugul utilizat era tot cel din epoca romană – de lemn, fără roți – și nu facea decât să „zgârâie" pământul. Țăranul trebuia să are de mai multe ori ogorul, operație numită *dibolisma* și *tribolisma* (a doua și a treia arătură). La aceste munci erau folosiți boii, ținuți sub control cu ajutorul unei bâte cu vârf de metal. Până în secolul al X-lea, când va fi introdus sistemul de înjugare, plugul era legat de gâtul acestora cu un laț.[1] De multe ori însă era nevoie de o desțelenire manuală a pământului.

Bizantinii dispuneau de o amplă terminologie pentru a desemna cazmalele, sapele, lopețile, cosorul (*drepanon*) folosit la seceriș. Se foloseau diverse tipuri de mori (existau teascuri sau mori de mână – *chiromyla,* sau acționate de animale, care ulterior vor fi înlocuite cu morile de apă – *hydromylones*). Apar mori hidraulice de două feluri: de iarnă (care lucrau până când apele aveau debit mare) și *ergasteria* (lucrau tot timpul anului). Prin secolul al X-lea avea să fie inventată o „mașină" acționată de boi și utilizată în producerea aluatului pentru pâine.

[1] G. Cavallo, *op. cit.*, p. 58.

Dintre principalele alimente enumerăm măslinele, care zdrobite în teasc dădeau un ulei foarte bun, ce putea fi folosit atât pentru gătit, cât şi pentru iluminat. Până la cucerirea arabă zonele specializate în cultura măslinilor au fost Africa de nord şi Siria, restrângându-se apoi spre Asia Mică, Italia meridională şi Grecia. Observatori englezi menţionează că nici un loc din lume nu producea măsline mai multe decât Peloponezul meridional (secolul al XII-lea). Spre deosebire de măslini, viţa de vie se planta pe aproape întreg teritoriul imperiului, chiar şi în zonele muntoase. Unealta cultivatorului era *klaudeuterion*-ul sau cuţitul pentru curăţat. Documente numeroase din epoca bizantină menţionează hârdăul, folosit în procesul zdrobirii stugurilor (culegerea „Geopontica" are în cuprinsul ei cinci cărţi dedicate producţiei viticole).[1]

Cultura de in a avut un loc aparte în agricultură până în secolul al VII-lea, când Egiptul cade în mâinile arabilor; de la această dată ţesăturile de in vor fi importate din Constantinopol, Bulgaria, Pont şi Trapezunt.

Clima uscată şi caldă determina secete frecvente în Bizanţ, iar lipsa şi procurarea apei preocupa foarte mult pe bizantini. Putem spune că imperiul dispunea de o tehnică avansată a irigaţiilor. În Egipt se foloseau multe utilaje pentru extracţia apei, al cărei nivel era ridicat în mod artificial pentru ca apa să fie deversată pe câmpuri prin pompe de absorbţie, roţi compartimentate, mecanisme cu găleţi şi alte dispozitive. Se irigau viile, grădinile, livezile de măslini etc.

Nu ştim prea multe despre creşterea animalelor, dar bănuim că numărul lor era insuficient. Cu toate acestea, „Legea agrară" arată că în societatea rurală creşterea animalelor ocupa un loc foarte important, mai important chiar decât producţia de grâu. Din cele 85 de articole ale sale, 40 de articole se refereau la animale, la protejarea lor în detrimentul vecinului mai curând decât la culturile vecinului împotriva animalelor care le vatămă.

Animalele erau folosite pentru diferite munci agricole, la trasul carelor şi a plugurilor şi ca animale de povară. Dintre acestea menţionăm: bivolii „indieni", cămilele, asinii, catârii, caii (socotiţi animalele bogaţilor şi nobililor). Pielea animalelor constituia materia primă pentru marochinărie. Se creşteau oi, capre, porci, păsări etc.

[1] *Ibidem*, p. 61.

(se creşteau îndeosebi în scopul hrănirii populaţiei). Vânătoarea şi pescuitul erau activităţi obişnuite ale vieţii bizantine. Mai amintim că apicultura a cunoscut un înalt grad de dezvoltare, aceasta şi datorită faptului că din secolul al VII-lea vor fi înlocuite lămpile de ulei cu lumânările (atelierele fabricanţilor de lumânări, *keroullarioi*, solicitau cantităţi considerabile de ceară).

În satele mai mari întâlnim meşteşugarii; din registrele fiscale observăm că cele mai obişnuite meserii erau acelea de fierar (*chalkeus*), croitor (*rhaptes*) şi cizmar (*tzangarios*).

Satul bizantin a fost atras de activităţi cu caracter comercial. Astfel, ţăranii îşi vindeau produsele, plăteau atât taxele fiscale, cât şi arenda (cu precădere în monedă). Pescarii îşi comercializau marfa la Constantinopol; bovinele, ovinele, porcinele erau transportate spre pieţele oraşelor chiar de către ţărani, nelipsiţi de altfel nici de la târgurile locale.

Casele de la ţară erau din piatră, cărămidă, lemn sau din împletituri de nuiele, puţin tencuite şi alcătuite din două sau trei încăperi, fiind construcţii foarte simple. Erau podite cu pământ şi acoperite cu paie. Testamentele mănăstireşti din secolul al XI-lea atestă prezenţa icoanelor, a cărţilor, a vaselor etc.

Ustensilele casnice erau din lemn, fier, mai rar din bronz (considerat metal semipreţios) şi ceramică. Nu se prea deosebea vesela „de oraş" de cea utilizată în mediul rural. De asemenea, existau obiecte făcute de ţărani în mod grosolan, indispensabile gospodăriilor.

Despre îmbrăcăminte se cunoaşte foarte puţin şi există discrepanţe între izvoarele scrise şi cele vizuale. Astfel, hagiograful patriarhului Nikephor I (806-815), arătând modestia personajului său, spune că îmbrăca o haină veche şi ponosită (manta – *himation),* caracterizată de autor drept „ţărănească" *(agroikikon)* şi rudimentară.[1] Totuşi, există unele îndoieli că ţăranii erau întotdeauna prost îmbrăcaţi şi un exemplu în acest sens îl constituie mama Sfântului Theodor Sykeotul, ţăranca ce a putut să-i cumpere fiului ei de şase ani o cingătoare de aur şi haine scumpe. Sunt amintiţi pantalonii (*brakion*) purtaţi de bărbaţi şi tunicile (*spendites*) purtate de femei.

Ţăranii au fost nevoiţi să înfrunte numeroase calamităţi naturale, precum şi adversităţi socio-politice. Dintre catastrofele naturale

[1] *Ibidem*, p. 71

enumerăm cutremurele, seceta, inundațiile, gerul, furia vânturilor. Toate acestea aduceau cu ele foamete şi boli. Dintre catastrofele politice amintim invazia duşmanilor, prea puțin interesați de casele lor, deoarece erau sărăcăcioase, interesul constituindu-l doar hrana şi furajele. Țăranii erau şi victimele seniorilor. De multe ori erau nevoiți să împrumute bani de la cămătari pentru a-şi plăti impozitele, şi pentru aceasta trebuiau să prezinte o garanție: pământul. Neplata atrăgea după sine confiscarea.

Satul bizantin era creştin în credințele şi riturile sale. Existau numeroase biserici în zonele rurale, aşa cum aminteşte împăratul Vasile al II-lea în *Rescriptul Imperial* din 996. Erau săpate bisericuțe şi în rocile de tuf vulcanic din Capadocia, dar şi aici păgânismul s-a manifestat cu oarecare vigoare. Balsamon vorbeşte de practicile şi obiceiurile păgâne pline de conotații sexuale şi deplânge faptul că până şi zilele rezervate sărbătorilor sfinte deveniseră prilejuri de indecență. Dintre erezii amintim maniheismul şi bogomilismul. Împăratul Alexios I acorda pământuri, vii, locuințe şi alte proprietăți celor care lucrau cu sapa şi cazmaua, se pricepeau la boi şi la arat şi îmbrățişau aceste erezii, construind pentru ei oraşul Alexiopolis.

Viețile Sfinților menționează existența şcolilor elementare din spațiul rural. Dar să nu omitem că aproape toți copiii de la țară participau la muncile câmpului şi din această cauză credem că producția intelectuală din sate a fost mult mai mică decât cea de la oraş.

Prin aşezarea sa geografică, Imperiul Bizantin era destinat unei mari dezvoltări comerciale. În secolul al X-lea se semnau tratate de comerț cu arabii, cu ruşii, cu venețienii, toate acestea determinând schimburi economice profitabile pentru Bizanț. Chiar şi în aceste condiții, țăranul bizantin rămâne enigmatic, mai mult decât bazileul sau intelectualul constantinopolitan.

4.3 Viața rurală în mediul islamic

Ca şi la Bizanț, principala sursă de bogăție în lumea musulmană o constituia pământul. Marea majoritate a populației o formau agri-

cultorii. La început populația arabă era constituită din beduini și *sedentari* (plus sclavi). Scalvia, recunoscută legal de popoarele semite și menținută în lumea creștină până la sfârșitul Evului Mediu, s-a perpetuat mult timp în țările arabe. Beduinii erau descriși ca „ființe zdrențăroase, veșnic flămânzi, condamnați necontenit la sărăcie, care nu aveau altceva decât turmele lor de ovine sau cămile și alte locuințe decât cortul grosolan din păr de capră".[1] Aveau o mentalitate profund democratică în sensul că nu admiteau o altă autoritate în afară de Consiliul șefilor de familii și de poziția morală a șeicului (titlul de „rege" n-a fost folosit niciodată de arabi decât pentru regii străini). Beduinul a ajutat uneori la dezvoltarea unui comerț ce se făcea cu ajutorul caravanelor (justifică într-un sens numele de „civilizația cămilelor"). Dromaderul furniza mijlocul de transport indispensabil călătorilor și negustorilor.

Beduinii și populația sedentară au avut contact unii cu alții, deși la început beduinii veneau doar să jefuiască. Mai târziu, vechii locuitori au fost progresiv convertiți la religia stăpânilor lor. Trebuie subliniat că au început să caute pământuri fertile (de exemplu, șesul întins al Irakului) și s-au așezat în regiuni, care mai târziu au devenit adevărate „oaze" agricole, datorită rețelei de canale și irigații.

Cercetările arheologice moderne ne arată cât de intensă era altădată viața agricolă, în perioada de apogeu a imperiului abasid, când, datorită sistemului de canalizări din zona Bagdadului, numeroase sate trăiau din recoltele lor de curmale și de cereale.

Vechii musulmani au recurs la tehnici care constau în înmagazinarea apei în mari cisterne și rezervoare acoperite și, mai ales, în căutarea ei oriunde putea fi găsită. Sistemul rudimentar al ridicării apei cu cumpăna, „șaduf-ul" din câmpurile egiptene, ceda în general locul, în lumea rurală musulmană, mașinii rustice cu roata sau „noria", al cărei lanț de cupe se rotea sub efectul tracțiunii animale.

Apa era folosită pentru culturile irigate care constituiau, oriunde puteau să existe, principala ocupație țărănească. Munca îndârjită era caracteristică unei vieți rurale care cunoștea aratul puțin rentabil cu un plug arhaic, recolte sporadice, dominate mai ales de lucrarea metodică cu sapa grădinarului.[2]

---

[1] D. Sourdel, *Civilizația IslamuIui Clasic*, Ed. Meridiane, București, 1975, p. 12.

[2] *Ibidem*, p. 34.

Grădinile şi livezile erau împrejmuite cu garduri de cărămidă crudă, erau prevăzute cu case secundare destinate exploatatorilor domeniilor, cisterne şi roți hidraulice, hambare şi alte clădiri de exploatare rurală.

S-au descoperit în Siria, în regiunea de masive calcaroase situată între Alep şi Antiohia, vestigii ale locuințelor rurale; spre exemplu, în Mesopotamia țăranii locuiau în colibe de stuf, în Turkestan casele erau de lemn, în Iran din piatră; peste tot însă erau grupate în sate şi cătune, înconjurate de un pod de piatră. În mijlocul satului se găsea o fântână, precum şi cuptorul de pâine, pe care îl folosea tot satul.[1]

Impozitele plătite de populația rurală erau la discreția unor perceptori fără scrupule, conducători suverani, care stăpâneau un anumit teritoriu al lumii islamice. Abia după secolul al X-lea țăranii eliberați din condiția de iobăgie au devenit proprietari funciari.

Vizirul abasid Ibn al-Furat susținea că arendarea impozitelor era un procedeu detestabil şi era convins că prosperitatea satelor depindea şi de ajutorul venit din finanțele statului (cheltuieli de reparație şi întreținere a digurilor).

Însuşi dreptul islamic avea nişte prevederi care avantajau pe noii cultivatori (deveniți proprietari) ce foloseau pământurile părăsite şi „vivificau pământurile moarte"[2]. De regulă, din recoltă o treime revenea țăranului, o treime proprietarului, iar a treia parte fiscului. Se plătea şi pe pământ un impozit funciar *(haradj)* statului, care era stăpânitorul terenurilor, a zecea parte din produse, iar nemusulmanii plăteau dublu[3]

Marile proprietăți erau administrate de un intendent, de un vechil *(wakil),* acestea putând să aibă proprietari din oraş (țăranii erau disprețuiți şi batjocoriți de orăşeni şi erau numiți de aceştia *uludj* – măgarii sălbatici).

Nemulțumirile şi răscoalele țăranilor au fost destul de frecvente în imperiul islamic, dar întotdeauna au fost reprimate cu cruzime (răscoala lui Babek din secolul al IX-lea)[4]

---

[1] O. Drimba, *op. cit.,* p. 260.
[2] D. Sourdel, *op. cit.*, p. 35.
[3] O. Drimba, *op. cit.*, p. 261.
[4] Andre Miquel, *Islamul şi civilizația sa*, Ed. Meridiane, 1994, p. 192.

Încă din epoca elenistică şi apoi cea romană s-au cultivat, în funcţie de regiune (vegetaţie mediteranenă şi tropicală), la sud de Marea Moartă, orezul şi trestia de zahăr, în ţinutul Damascului măslinii, caişii, nucii şi plopii, iar în Hauran şi Siria întinse lanuri de grâu.

În pofida sărăciei multor soiuri, resursele agricole erau primordiale. Se cultivau cereale, mai ales în Egipt unde se găsea grâu, în sudul Arabiei meiul, în Valea Iordanului, pe malurile Mării Caspice, culturi de orez. Trebuie adăugată producţia legumicolă a grădinilor şi a livezilor. Pe lângă zarzavaturi, erau cultivate fructe de o mare diversitate: strugurii din zona Ierusalimului, care erau uscaţi, curmalele din Irakul de Jos, măslinele vestite din Siria, smochinele din Ierusalim, merele din Siria şi din Palestina, caise, banane, pepeni, gutui, rodii, lămâi etc.[1]

Printre culturile industriale, cea mai veche era cea a trestiei de zahăr, a bumbacului, răspândită în Siria de Nord, în Mesopotamia, a inului, a papirusului, a susanului în Irak şi Chorasan, a şofranului, care se întâlnea în Yemen şi în Iranul occidental.

Pământurile aveau şi resurse de păduri, dar acestea erau rare şi predomina lemnul de palmier, sumacul, acesta servind la construirea corăbiilor. Erau exploatate şi multe dintre resursele naturale ale solului şi subsolului: aur, argint, fier, cupru, plumb, sare, mercur etc. Acestea permiteau numeroase activităţi artizanale, dar populaţia rurală avea mai ales activităţi de ordin alimentar.

Morăritul era practicat cu morile de apă; existau ateliere de produs zahăr şi teascuri de ulei, se folosea mierea de albine recoltată în Arabia.

Meşteşugul rural consta în: producţia de îmbrăcăminte şi obiecte necesare, de la frânghii, ţesături, covoare, executate pe războaie sărăcăcioase, până la lucrări mai ample ale tâmplarului, tăbăcarului, cizmarului, fierarului sau olarului. Pielăritul era în mod firesc mai răspândit, deoarece pieile nu lipseau, iar obiectele astfel fabricate erau indispensabile vieţii cotidiene, îndeosebi sandalele şi cizmele scurte, şeile şi alte harnaşamente de cai şi de cămile.

Creşterea animalelor nu era dezvoltată în mod uniform. În câteva regiuni existau bovine, reprezentate prin mari cirezi de bivoli,

[1] D. Sourdel, *op. cit.*, p. 42

apreciați pentru laptele și carnea lor, dar și prin vaci (întâlnite mai ales în Egipt), ovine și caprine (Magreb și Siria); cămilele și dromaderii se găseau în Transoxiana, și o atenție deosebită se acorda creșterii porumbeilor pentru îngrășământul dat de ei.[1] Putem afirma că economia agrară era combinată cu cea pastorală.

Țăranii din împrejurimile orașului își comercializau produsele în piețe. Un funcționar superior (*muhtasib)* supraveghea piața: controla calitatea și puritatea produselor, dacă măsurile și greutățile sunt exacte, iar în perioadele de foamete controla dacă articolele alimentare nu au fost ascunse pentru a fi vândute cu preț de speculă.

Arabii au contribuit mult la progresul agriculturii, pomiculturii și horticulturii, traducând sau copiind diverse tratate de agronomie, importând culturi străine, promovând schimburi de tehnici și de culturi, întreținând digurile și canalele de irigații. Fiecare stat musulman avea un Departament al irigațiilor.

După secolul al X-lea, țăranii vor fi eliberați din condiția de iobăgie, devenind proprietari funciari. Mai mult, dacă un sclav era maltratat, acesta avea dreptul să fie eliberat; nu erau folosiți la muncile agricole. Mulți dintre țărani erau disprețuiți și batjocoriți, de aceea răscoalele au fost destul de frecvente în Imperiul Islamic și întotdeauna reprimate cu cruzime.

Bogățiile subsolului erau exploatate folosindu-se muncitori plătiți cu ziua. Iranul conținea aproape toate metalele cunoscute la acea dată. De asemenea, în Tunisia se puteau găsi metale ca: argint, aramă, cositor, plumb, fier, mercur.

Satul bizantin și cel islamic reprezentau unități administrative și fiscale; o obligație inevitabilă a țăranului față de împărat o reprezenta plata impozitului; nesupunerea în acest sens era echivalentă cu săvârșirea unui păcat. În mediul rural se percepeau taxe, care trebuiau plătite anual; țăranii erau puși să plătească impozite mari și cei care nu puteau plăti lucrau pe pământul marelui proprietar, care plătea pentru acesta la fisc, în schimbul muncii prestate. Iată că servajul nu dispare. Ne confruntăm cu o scădere demografică în mediul rural, chiar cu un exod rural ce va avea consecințe grave asupra culturilor agricole. Economia agrară era combinată cu cea pastorală.

---

[1] *Ibidem*, p. 43.

Bizanțul și Islamul au avut pământuri diverse și o climă extrem de variată; predominau terenurile stâncoase, lipsa apei, verile foarte călduroase; toate acestea, cu ajutorul sistemelor de irigații, se reflectau în dezvoltarea horticulturii, a viticulturii, în creșterea animalelor și transhumanță. Țăranul cultiva pământul pentru necesitățile sale: reînnoirea șeptelului, procurarea de unelte, hrana familiei și a servitorului, plata impozitului și eventual a taxei de închiriere.

Observăm un intens comerț între Bizanț și Islam (în secolul al X-lea se semna tratatul cu arabii, cu rușii, cu venețienii și toate acestea determinau schimburi economice profitabile pentru Bizanț).

Astfel putem afirama că atât în economie, cât și în cultură s-au stabilit între Islam și Bizanț contacte intense în perioada secolelor VIII-IX, datorate fondului comun de cultură elenă și caracterului urban al celor două civilizații mediteraneene. În consecință, din acest punct de vedere, Islamul a fost pentru Bizanț, ca de altfel și Bizanțul pentru Islam, mai puțin un teren de înfruntare, cât un spațiu de comunicare a propriilor experiențe[1] În acest climat de coexistență, la mijlocul veacului al XI-lea, a putut să apară istoria bizantino-arabă, datorată egipteanului Malchit Yahya. Această apropiere se reflectă și pe plan religios în politica de toleranță practicată de ambele părți. Apogeul acestei politici poate fi plasat pe la mijlocul secolului al XI-lea, când califul abasid a recunoscut lui Constantin al IX-lea protectoratul asupra creștinilor din lumea arabă și asupra Locurilor Sfinte, prilej cu care împăratul a refăcut bisericile creștine din Ierusalim.

4.4 Comerțul Bizantin între secolele VII-XI

Această perioadă este marcată printr-o netă reabilitare a comerțului și a vieții urbane în lumea bizantină și printr-o dezvoltare a acestuia în lumea musulmană. În ambele situații, excepționala dezvoltare a anumitor orașe și intensificarea rețelei urbane, nu trebuie să ne facă să uităm că pământul rămâne principala bogăție și că o parte covârșitoare a producției provenea din expedițiile militare.

[1] R. Manolescu, *Istoria Evului Mediu*, vol. I, București, 1993, p. 150.

Din secolul al VIII-lea până în secolul al XI-lea, comerțul și activitatea urbană ocupă în Imperiul Bizantin un loc mai important decât în Occident în aceeași epocă, dar mai mic decât în lumea musulmană. În același timp, nu trebuie să exagerăm ponderea sectoarelor secundare și terțiare în economia bizantină, în care o parte copleșitoare a producției rămâne de origine rurală[1], nici să exagerăm rolul grupurilor sociale, care trăiesc mai mult sau mai puțin bine din aceste activități urbane.

Imperiul Bizantin a cunoscut, de-a lungul vremii, o intensă activitate artizanală și comercială al cărui semn și mijloc reprezentativ este moneda; începând cu împăratul Constantin cel Mare și până în secolul al XI-lea, ea a cunoscut o utilizare neîntreruptă, chiar dacă variabilă, dar și o stabilitate excepțională. Baza o constituia livra de aur (327 g), unitate de calcul, care cuprindea 72 sous (*nomismata*) de 4,54 g de aur. *Nomismata* cuprinde 12 *miliaresia*, monede de argint de aceeași greutate. *Miliaresion* cuprinde la rândul ei, 24 *pholeis*, monede de aramă în greutate de 3,80 g. Monedele divizionare practic au dispărut, de vreme ce, până în secolul al X-lea, erau în circulație doar trei monede.[2]

Artizanatul rural furnizează anumite textile, ceramică, instrumente metalice, pe care țăranii vin să le caute în târgurile provinciei lor, dintre care unele erau foarte importante, cum ar fi acela al Efesului și al Tesalonicului care se țineau în acea vreme în ziua praznicului sfinților lor patroni, Sf. Ioan și Sf. Dimitrie. Viețile sfinților stau mărturie despre uimitoarea mobilitate a populatiei rurale și despre incontestabila atracție pe care o reprezenta orașul, iar practicarea comerțului de către țărani este impozitată de către fiscalitatea bizantină, aproape în întregime monetară. Comerțul de bază, acela al grâului, ne este bine descris de către istoricul Ataleates. El ne vorbește despre o regiune în care el însuși era proprietar,

---

[1] Dacă în Apusul secolului al XI-lea o recoltă era egală cu de 4 ori cantitatea semănată, iar în secolul al XIV-lea o recoltă de 10 ori mai mare decât cantitatea însămânțată era ceva excepțional, la Bizanț, încă din secolele X-XI se obținea o recoltă de 20 de ori mai mare decât cantitatea însămânțată. Vezi Ovidiu Drimba, *op. cit.*, vol. II, p.167.

[2] A. Ducelier, M.Kaplan, *Le proche Orient medieval,* Ed. Hachette, 1978, pp. 135-136.

aceea a oraşului Rhodosto din Tracia. Proprietarii rurali care locuiau în oraşe, cu siguranţă cei mai bogaţi, făceau comerţ chiar în casele lor; locuitorii de la ţară le aduceau grâu cu căruţele şi îl vindeau în acestea.

Nu este vorba despre o piaţă centrală, cumpărătorii treceau de la o casă la alta şi de la o căruţă la alta; unii dintre ei erau consumatori direcţi, cum ar fi mănăstirile şi bisericile, alţii erau amatori care revindeau grâul la Constantinopol. Este nevoie să facem o departajare a comerţului intern de cel internaţional, bizantinii fiind cei care asigurau o mare parte din tranzitul prin Imperiu sau transportul în interiorul Imperiului a marfurilor exportate sau importate.

4.5 Rute comerciale şi schimburi de produse

Pentru comerţ erau folosite în primul rând reţeaua de porturi existente precum şi câteva oraşe interioare: oraşe de contact cu marele axe comerciale internaţionale (Corint, Melitene, Teodosiopolis, Cherson) şi de centrele de producţie şi de redistribuire locală (Teba, Adrianopol, Tesalonic, Ancira, Cezareea, Sebastos).

Locurile esenţiale ale acestui comerţ erau porturi animate de către navigaţia de coastă, de unde importanţa Tesalonicului, Ataliei, Smirnei, Efesului şi Sinopei. Comerţul international bizantin era orientat spre trei direcţii: Europa occidentală, Europa orientală şi Orient.

Centrul întregii reţele era Constantinopolul, comerţul direct între Orient şi Europa occidentală nefiind bizantin, nici prin teritoriile pe care le traversa, nici prin negustori. De asemenea, aprovizionarea capitalei a fost una dintre preocupările esenţiale ale guvernului imperial.[1]

Comerţul trecea prin Italia, fie în întregime pe cale maritimă - Tesalonic, Negrepont, Corint, apoi Sicilia sau Italia de sud, fie utilizând *via Ignatia,* care trecea prin Tesalonic, apoi traversa Balcanii pentru a ajunge la Dirrachium. De aici negustorii traversau Marea Adriatică sau urcau către Veneţia. O altă parte a acestui comerţ

[1] G.I. Bratianu, *Etudes byzantines d'histoire economique et sociale,* Paris, 1938, p. 129.

folosea calea dunăreană încercând să acosteze de-a lungul Mării Negre până în Deltă, sau pe cale terestră prin Adrianopol şi Sardica. De aici importanţa problemei bulgare şi tentativele de creştinare a Moraviei.

Poziţia geografică a Constantinopolului pare să dea Imperiului vocaţia sa comercială: stăpână a reţelei rutiere pe care Roma o construise, capitala de pe malul Bosforului era punctul natural de convergenţă între Orient şi Occident.

Reţeaua anatoliană ale cărei principale târguri erau Niceea, Ancyra, Tedosiopolis şi Melitene permitea ajungerea în Iran (la Tabriz), în Mesopotamia (Mosul şi Bagdad) în Siria şi Egipt, prin Antiohia şi Damasc, şi mai multe drumuri balcanice cum ar fi: *Basilikos dromos* (drumul imperial) al cărui nume s-a perpetuat la slavi şi în Imperiul otoman, care prin Adrianopol şi Singidunum permitea ajungerea la gurile de vărsare ale Dunării şi în Europa Centrală sau încă pe vechea *Via Ignatia* de la Constantinopol la Tesalonic, Ohrida şi Dyrrachium, de unde mărfurile erau îmbarcate pentru Italia[1].

În fine, Constantinopolul era şi un important nod comercial maritim, moştenind de la vechiul Bizanţ aceleaşi obligaţii şi aceleaşi avantaje.[2] Cea mai cunoscută rută maritimă era cea care traversa Bosforul şi lega Asia de Europa. Constantinopolul, stăpân deja al vechiului drum care de-a lungul coastei septentrionale a Anatoliei, conducea spre Trebizonda, unde soseau produse orientale din Armenia, Iran şi chiar China şi spre Chersonul Crimeii, de unde se puteau atinge stepele Cubanului şi ale Volgăi.

Din secolul al IX-lea Bizanţul are adevărate iniţiative de pionierat prin deschiderea drumului comercial al Dniprului; curând, scandinavii varegi, viitorii ruşi, se vor stabili şi vor crea capitala lor Kiev sub domnia principelui Oleg (882-913), deschizand astfel o nouă axă comercială europeană: celebra rută a varegilor către greci din Balcani până la Marea Neagră.

În privinţa schimburilor comerciale cu aceştia, se ştie că o cantitate din grâul fără de care Constantinopolul nu ar fi putut supravieţui, occidentalii încep să-l transporte atunci când are loc explozia

---

[1] Alain Ducelier, *Les Byzantines-histoire et culture*, Editions du Seuil, 1988, p. 183.

[2] Louis Brehier, *Les institutions de l'Empire Byzantin*, Paris, 1970, p. 323.

lor demografică în secolul al XI-lea. Ei furnizau, de asemenea, capitalei lemn, hrană şi mai ales sclavi pe care bulgarii de pe Volga, cazarii, pecenegii, varegii şi mongolii îi aduceau din raziile făcute printre popoarele vecine sau cele tributare stepelor şi pădurilor.[1]

Cucerirea Bulgariei ca deşteptare economică a Occidentului a permis începând din secolele X-XI o inlforire importantă a comerţului. Spre mijlocul secolului al IX-lea au apărut la Constantinopol negustorii „ruşi", adică varegi, care traversând Europa orientală, prin lacurile Onega şi Lado, navigau pe Nipru şi de la gura lui de vărsare se îndreptau către Constantinopol, fie direct, fie trecând prin Cherson. De asemenea, ei puteau urma calea Donului şi a Mării de Azov sau să treacă Volga şi, de acolo, prin Itil, să ajungă la lumea musulmană.

Prin această rută, Imperiul Bizantin era în legatură cu ţările nordice. Până în secolul al XIII-lea, când Imperiul a pierdut posesiunile din Crimeea, ruta avea o importanţă deosebită, deoarece aproviziona Bizanţul cu materii prime aduse din regiunile din interior: peşte din estuarele râurilor ruseşti, sare de la Marea Azov şi de pe coasta de vest a Crimeei, blănuri, miere, ceară şi sclavi din pădurile din nordul îndepărtat.[2]

Comerţul cu Orientul chinezilor urma drumul Asiei centrale, de la Turnul de Piatră şi de acolo, el traversa pe la nordul Mării Caspice teritoriul care aparţinuse anterior cazarilor, cu care Imperiul întreţinuse relaţii strânse, apoi sfârşea la Cherson şi la Marea Neagră; o altă rută trecea pe la sud de Marea Caspică, traversa Munţii Caucaz şi ajungea la Teodosiopolis, iar de acolo la Trebizonda şi, prin Marea Neagră, la Constantinopol.

Legăturile comerciale cu locuitorii ţărmurilor Oceanului Indian treceau prin Golful Persic sau prin Marea Roşie. Din Golful Persic, negustorii puteau urca prin Mesopotamia spre nord şi treceau prin Edesa sau Melitene, apoi Sebastas şi de acolo urmau drumul terestru *Via Ancira* sau drumul mării *Via Sinope;* ei puteau să urce Tigrul şi să traverseze Asia Mică pentru a ajunge la Trebizonda via Teodosiopolis.

---

[1] Alain Ducelier, *Les Byzantines...*, p.184

[2] Dimitri Obolensky, *Un commonwealth medieval: Bizantul (Europa de răsărit: 500-1453)*, trad. Claudia Dimitriu, Ed. Corint, Bucureşti, 2002, p. 41.

Astfel poate fi înțeleasă mai bine lupta înverşunată care a opus la un moment dat Bizanțul, arabii şi armenii pentru a controla Edesa, Melitene şi Teodosiopolis. De asemenea, caravanele puteau, să se înapoieze în Siria, apoi în Cilicia, apoi să traverseze Asia Mică. În sfârşit, ruta Mării Roşii se deschidea spre Egipt, apoi spre Palestina şi Siria, pe pământ şi pe mare şi revenea la ruta precedentă; dacă nu cumva mărfurile erau îmbarcate în Egipt şi plecau direct spre Constantinopol prin Creta.

Niciodată luptele dintre bizantini şi arabi nu au tăiat cu adevărat aceste drumuri şi putem vedea, în plin razboi al secolului al IX-lea, pe împărăteasa Teodora, soția lui Teofil, fiind acuzată de a fi posesoarea unei nave care importa grâu din Siria[1]

În secolul al VIII-lea, se stabileşte un echilibru fragil în Marea Mediterană şi abia în secolul al X-lea s-a ajuns la un *modus vivendi* între zonele de influență bizantine şi musulmane.[2]

4.6 Produsele comerciale

Dacă ştim ceea ce importa Bizanțul, aveau mult mai puține cunoştințe în privința mărfurilor pe care le exporta. Cu toate acestea, ele trebuiau să fie considerabile, căci doar minele de aur nu ajungeau pentru a explica un echilibru financiar atât de constant şi de solid. Imperiul Bizantin importa produse brute, de care avea nevoie, şi produse de lux. Ruşii aduceau blănuri, lemn, miere, peşte; Orientul aducea condimente, pietre şi lemn prețios, parfumuri, produse de artizanat arab şi extrem-oriental. Mătasea reprezenta monopol bizantin, dar se puteau vedea încă sosind la Bizanț stofe siriene. În privința importatorilor occidentali aceştia erau la acea vreme greu de definit.

La rândul său, Imperiul Bizantin exporta un anume număr de produse agricole la ruşi: fructe, vin, dar mai ales produse finite: textile, produse de metalurgie. Problema echilibrului comerțului

[1] A. Ducelier, M. Kaplan, *op. cit.*, p. 137.

[2] Georges Jehel, *La Mediteranee medievale de 350 à 1450,* Ed. Armand Colin, Paris, 1992, p. 33.

bizantin era legată şi de cea a sclavilor. Pe de o parte, războaiele victorioase după anii 860 au furnizat Imperiului cantităţi considerabile de sclavi. Pe de altă parte, Imperiul cumpăra sclavi din Occident şi de la ruşi, sclavii fiind şi unii şi alţii de origine slavă; apoi îi revindeau sarazinilor, principalii cumpărători. Bizantinii obţineau din acest comerţ, un beneficiu foarte mare, după cum consemna tratatul încheiat în 911 cu ruşii, în care valoarea sclavului era estimată la 10 *nomismata* în vreme ce preţul curent al pieţii bizantine pentru un sclav necalificat era dublu.

Totodată trebuie să amintim că bizantinii, fie ei agricultori sau meşteri artizanali, aveau sclavi; ei cumpărau sclavi, deoarece bizantinii se aflau foarte rar în situaţia de sclavie. Comerţul era scutit de taxe, atât la frontiere, cât şi pentru circulaţia marfurilor. Impozitul de bază era *kommerkion*, o taxă care reprezenta a zecea parte *ad valorem*. *Kommerkion*-ul viza atât comerţul exterior, cât şi cel interior. Pentru marfurile importate sau exportate, se plătea o taxă unui post pe care-l putem califica ca fiind la frontieră, deşi nu era chiar la graniţă; dreptul astfel achitat permitea libera circulaţie şi comerţul mărfurilor taxate, iar cel care nu plătea la frontieră o făcea în mod obligatoriu în interior.

Anumite produse aveau un loc special unde trebuia plătită taxa: *kommerkion*-ul pentru sclavi se plătea la Abydos, la intrarea dinspre vest a Dardanelelor şi la Hieron la intrarea estică Bosforului. Pentru mărfurile care circulau în interiorul Imperiului sau ieşeau din el, *kommerkion*-ul era achitat aşadar de unul dintre cei care făceau comerţ. El era adesea plătit jumătate-jumătate de către vânzător şi cumpărator. *Kommerkion*-ul era colectat de către funcţionari speciali, *kommerciares*, care locuiau în punctul de percepere a taxei. La origine, Kommerciares erau adesea personalităţi locale, dar începând din secolul al VII-lea, ei vor fi funcţionari mai modeşti.[1]

Renta era foarte rară şi apare în mod clar ca un abuz. Astfel, în 893, perceperea *kommerkion*-ului asupra schimburilor cu bulgarii a fost transferată la Tesalonic pentru a încerca să o facă acceptată. Bulgarii au reacţionat violent printr-o răscoală sângeroasă. În secolul al XI-lea, favoritul împăratului Mihail al VII-lea, Nikeforitzes, a încercat să folosească în profitul său taxele asupra grâului

[1] A. Ducelier, M. Kaplan, *op. cit.*, p. 138.

din Rhodosto: măsura a fost impopulară, la scurt timp declanşându-se o revoltă a maselor.[1]

4.7 Ocupațiile în Imperiul Bizantin

Izvoarele istoriei bizantine, mai ales cele de origine constantinopolitană, prezintă în mod exclusiv meseriile din capitala imperiului. În acest sens, *Cartea eparhului*, un fel de cod al meseriilor apărută între anii 911-912, reprezintă un document de primă importanță.[2]

Statul urmărea o serie de obiective precise:

– Omul de afaceri nu putea face concurență altor colegi din breaslă (toți cumpărau la acelaşi preț);

– Profitul negustorului varia de la 4 la 16% din valoarea produsului, în funcție de cheltuieli şi de perisabilitatea produsului;

– Negustorul era supus unor verificări care priveau protecția consumatorului;

– Controalele speciale erau pentru bunurile „interzise" (mătase de calitate şi metale prețioase);

– Guvernul controla intrarea în bresle, care nu era ereditară[3].

Este foarte posibil ca aceeaşi organizare să fi existat şi în marile oraşe ale Imperiului. *Cartea eparhului* enumera 22 de categorii, care pot fi clasificate astfel: servicii publice (notari, argintari, schimbători de bani, constructori); meserii care țineau de domeniul textil (şase meserii diferite); meserii de primă necesitate şi, în special, alimentația.

Un exemplu interesant era cel al notarilor. Astfel, pentru a deveni notar, trebuia să treci un examen juridic şi practic, să prestezi jurământul, să fii prezentat eparhului, care numea candidații, pe

---

[1] Alan Harvey, *Economic expansion in the Byzantine Empire* (900-1200), Cambridge, 1989, p. 236.

[2] *The Oxford Dctionary of Byzantium,* vol. I, Oxford University Press, 1991, „Commerce and Trade", p. 489.

[3] Nicolas Oikonomides, „Omul de afaceri", în Guglielmo Caavallo, *op. cit.,* pp. 179-180.

urmă apărea un slujitor bisericesc, iar în final avea loc petrecerea; toți asistau la înmormântarea unuia din cei 24 de confrați. Onorariul, pedepsele, cazurile de destituire erau prevăzute în *Cartea eparhului.* Regulamentele fixau câteodată și locul de exercitare, precum și beneficiile legale, care proveneau în urma materialelor primite; acesta era scopul lor esențial de protecție împotriva furtului, a concurenței neloiale, a fraudei asupra calității și a speculei.

Personajul central al orașului este eparhul. El ocupa rangul al treilea în stat, prin tratatul de drept public bizantin *Epanagoga.* Eparhul, numit de către împărat, avea înainte de toate putere asupra poliției: admiterea în corporația meseriașilor, amplasarea atelierelor și a buticurilor, controlul podurilor și al măsurilor (greutățile) și al calității anumitor mărfuri, garantarea liberei concurențe.[1]

Existența *Cărții eparhului*, compoziție atribuită lui Leon al VI-lea, dar care este de fapt o adunare compozită a articolelor elaborate în epoci diferite înaintea secolului al XI-lea, și reglementările dure pe care le conține, au condus la idei uneori forțate privind economia Bizanțului, paradis al monopolului și al privilegiului, concepție care trebuie depășită. Textul care ne-a parvenit nu este complet, căci meseriile esențiale ale Constantinopolului, acelea care foloseau cea mai mare parte din mâna de lucru și asigurau, fără îndoială și vigoarea economiei bizantine urbane nu figurează acolo, în vreme ce alte documente nu doar că ni le fac cunoscute, dar chiar ne permit să localizăm meseriile menționate în *Cartea eparhului.*

Nu toți bizantinii se îmbrăcau în mătase, ori aceasta este singura industrie textila menționată. În același timp metalurgia, mai ales cea a cuprului, care a dat numele său unui cartier aproape de Sfânta Sofia (*chalcoprateia*) și armamentul nu figurează. Același lucru se întâmplă și cu ceramica, folosită atât de mult în viața cotidiană la transportarea lichidelor, sau în construcțiile navale.

În privința meseriilor care apar în *Cartea eparhului* ele nu erau alese la întâmplare. De exemplu, în industria matăsii, cu grijă pentru a evita orice concentrare verticală, fiecare trebuia să se specializeze: vânzătorii de mătase autohtonă, fabricanții de țesături, vânză-

[1] A. Ducelier, M. Kaplan, *op. cit.*, p. 142.

torii de mătase importată[1]; aceasta pentru că mătasea era un material imperial, care servea la fabricarea veşmintelor împăratului, ale curţii, a demnitarilor şi pentru cadourile împăratului către străini; exportul ei era practic interzis. Autorizând exportul mătăsii în cantităţi foarte mici, Bizanţul menţinea cererea şi preţul acesteia la cote destul de ridicate.[2]

În meseriile care priveau alimentaţia, precum distribuţiile regulate, gratuite, au fost suprimate de marele interes politic pentru evitarea fluctuaţiilor preţului asupra produselor alimentare de bază (pâine, carne, peşte) şi alte produse de primă necesitate.

De asemenea putem aminti şi de protecţia consumatorului, prin reglementările calităţii produselor. În sfârşit, apare ca normal faptul ca serviciile publice să colaboreze direct cu statul.

Comerţul cu grâu, a cărui organizare constituie unul dintre argumentele tezei privind economia dirijată a Bizanţului, furniza, de fapt, un exemplu frapant asupra liberalismului acestui stat.

Era, fără îndoială, un test asupra problemei economiei centralizate. Până la începutul secolului al VII-lea o cantitate importantă a acestui grâu venea din Egipt. Pierderea destul de timpurie a acestei provincii (642) nu a creat, se pare, lipsuri la Constantinopol, ceea ce arată că acest grânar nu era exclusiv şi că Imperiul putea să găsească în alte regiuni, cum ar fi Tracia şi Asia Mică, surse ale aprovizionării sale.

Grâul continua să provină totuşi din Egipt şi din Siria, Leon al V-lea interzicând acest comerţ, iar împăratul Teofil (829-842) a descoperit că soţia sa Teodora continua să importe grâu din Siria şi stabilise chiar un monopol care priva pe negustori de venitul lor legitim. Exemplul cel mai cunoscut al monopolului grâului este cel care a fost stabilit la Rodosto de către favoritul împăratului Mihail al VII-lea (1071-1078), Nikeforitzes.

Cu toate restricţiile, libertatea schimburilor se desfăşura în regim normal: monopolul perturba acest comerţ, constrângea deţinătorii de grâu care nu mai puteau vinde, iar mulţimea profita de prima ocazie pentru a distruge antrepozitele (*phoundax)*, sediu al monopolului. Cu siguranţă, preţul pâinii era reglementat, dar era

[1] A. A. Vasiliev, *Histoire de l'Empire Byzantin,* vol. I, Paris, 1932, p. 454.
[2] Nicolas Oikonomides, *op. cit.*, p. 172.

vorba despre o reglementare exclusiv politică, încercând să evite lipsa acestui aliment. În ultimă instanță, pentru nici un domeniu manufacturial, cu excepția mătăsii, statul nu regla cantitățile produse sau comercializate. În privința prețului, el era limitat la profiturile provenite din speculă. Economia urbană bizantină era, în anumite sectoare foarte precisă, cu reglementări clare, scopul acestora fiind de a asigura perceperea impozitului și libera concurență. În nici un fel aceasta nu era o economie dirijată.[1]

La Constantinopol și în alte orașe, fiecare corporație avea cartierul ei. Șomajul nu exista încă, iar muncitorii nu puteau fi angajați decât foarte greu. Orice om capabil de muncă, fără serviciu, era îndreptat spre o slujbă în binele comunității sau spre una de caritate[2].

Între secolele al IX-lea și al XI-lea, negustorii devin din ce în ce mai activi. Cei din provincii veneau la târguri pentru a-și vinde mărfurile, dar și pentru a cumpăra, fiind adevărați „vânzători ambulanți"[3]

Una dintre caracteristicile societății bizantine era că o parte însemnată a aristocrației funciare, în mare parte clasa senatorială, chiar dacă avea pământ în provincie și câteodată foarte departe de Constantinopol și de marile orașe, locuia în orașe și deținea acolo bunuri, exercitând adesea și funcții administrative. Această aristocrație nu putea să se dedice în mod legal activității comerciale; dobânda pe care ei o puteau pretinde împrumutând bani era limitată la 4%, în vreme ce negustorii puteau atinge 8%, iar rentele statului erau cuprinse între 6 și 8%[4]

De aceea ei percepeau chirie pentru imobilele, buticurile sau atelierele unde erau proprietari. Dintre toate categoriile sociale din Bizanț, burghezia este cea mai dificil de analizat, deoarece ea nu interesa pe autorii izvoarelor de care dispunem.

Armatorii din Constantinopol locuiau în zonele portuare, dar nu erau bine cunoscuți; fără îndoială, ei se deplasau foarte puțin și încredințau navigația unui negustor care, în afară de munca sa, aducea o parte de capital și împărțea pe jumătate profitul. Negustorii bizan-

[1] *Ibidem*, p. 144.
[2] Louis Brehier, *La civilisation byzantine,* Paris, 1970, p. 193.
[3] Nicolas Oikonomide, *op. cit.*, p. 177.
[4] A. Ducelier, M. Kaplan, *op. cit.*, p. 145.

tini circulau atât în interiorul frontierelor imperiului, cât şi în exterior unde menţiunile privind negustorii bizantini sunt numeroase.

De asemenea, negustorii străini locuiau în Imperiu, mai ales la Constantinopol, oraş cosmopolit, ceea ce nu înseamna că nu existau şi unele dispute cu populaţia locală. Printre ei puteau fi întâlniţi şi arabi din toate ţările. Negustorii ruşi locuiau pe malul Bosforului la nordul Cornului de Aur, în cartierul sfântului Mamas şi nu aveau voie să intre în oraş decât în grupuri de 50, neînarmaţi, ceea ce arăta clar teama de revoltă.

La sfârşitul secolului al IX-lea a renăscut comerţul în Occident, iar începând cu secolul al XI-lea, o serie de negustori occidentali s-au instalat în împrejurimi, formând adevărate colonii.[1] Este vorba, în primul, rând de amalfitieni, prezenţi din 944; ei aveau la mijlocul secolului al XI-lea o mănăstire şi o capelă. În vreme ce oraşul lor cadea în mâinile normanzilor (1073), locul amalfitienilor era luat de către veneţieni cărora tratatul din 992 le oferea deja avantaje comerciale, precum scăderea impozitului pe barcă, dar nu erau exceptati de la *kommerkion*[2]

Istoricul Psellos îi reproşa împăratului Constantin Monomahul (1042-1055), care a bulversat „ierarhia demnitatilor": „aproape toată mulţimea a ajuns astazi în Senat". El substituia meritul naşterii pentru accesul la cele mai înalte demnităţi ale statului şi recruta titularii pentru birouri cu fiii burgheziei constantinopolitane. Acelaşi Psellos ne arată că bizantinii luaseră cunoştinţă de existenţa unui grup social urban politic[3]

Burghezia capitalei (negustorii şi principalii artizani) avea de acum o importanţă deosebită, încât putea revendica participarea la putere. De aceea, împăratul însuşi încearca să se sprijine pe ea, pentru a se opune aristocraţiei funciare într-o perioadă în care mica ţărănime îi lua apărarea. Limita influenţei burgheziei a fost demonstrată însă în eşecul politic.

Până în secolul al XI-lea, comerţul era dominat de mărfurile costisitoare ale Orientului: mătăsuri, pietre preţioase, condimente ce proveneau din India, de pe coastele africane sau din China sau

---

[1] Henri Pirenne, *Les villes et les institutions urbaines,* vol. I, Paris, 1939, p. 345.

[2] Alan Harvey, *op. cit.*, p. 238.

[3] A. Ducelier, M. Kaplan, *op. cit.*, p. 147.

erau aduse din teritoriile dominate de către Islam, acesta din urmă fiind intermediarul obligatoriu pentru bizantini, aşa cum a fost şi Iranul sasanit până în secolul al VII-lea, de unde şi bogăţia negustorilor armeni şi sirieni, care lăsau să treacă caravanele musulmane din Alep către Cilicia, de la Teodosiopolis către Trebizonda, în timp de război, ca şi în timp de pace. Era cu atât mai important să asigure acest trafic cu cât Bizanţul, începând cu 963, a declanşat recucerirea Siriei de nord şi a regiunilor eufratiene. Bizanţul era clientul obligatoriu al musulmanilor şi principalul cărăuş al latinilor. Fără nici o îndoială, era un comerţ fructuos şi negustorii greci nu ezitau să se deplaseze pentru a recolta beneficiile, deoarece atelierele bizantine ştiau să lucreze bine[1], oferind musulmanilor produse de schimb: bijuterii, porţelanuri, mătăsuri, comparabile în valoare cu mărfurile orientale pe care Occidentul trebuia să se resemneze şi să le cumpere de la bizantini cu orice preţ.

Cuceririle musulmane, departe de a face să decadă economia apuseană, au revitalizat-o: islamul a deschis noi rute comerciale şi cetăţile înfloritoare ale lumii musulmane reprezentau o provocare pentru Vest[2]

Până în secolul al X-lea, bizantinii erau aceia care călătoreau şi care spre 950 aveau mai multe nave greceşti decât cele locale în laguna veneţiană, dar după această dată schimbarea va fi atât de radicală încât italienii vor câştiga apele bizantine, în primul rând amalfitienii, furnizorii Romei pontificale, apoi veneţienii, ale căror prime privilegii datează din 992 şi din 1082, în vreme ce locuitorii oraşului Pisa vor primi în 1111 concesii, iar genovezii în 1155. Cel mai important este cel din 1082, când Alexios I Comnenul a devenit un pericol pentru economia bizantină: cedarea avantajelor economice din raţiuni politice[3], de unde şi reacţia violentă a limbajului bizantin – Alexios Makremvolites: „primul paleolog care a luat sceptrul Imperiului (...) a adus la noi un popor venind din Italia, popor dur, ingrat şi crud care s-a întors împotriva binefăcătorilor săi"[4]

---

[1] Alain Ducelier, *Les Byzantines...*, p. 185.

[2] Robert Latouche, *The Birt of Western economy (economic aspects of the dark ages)*, Londra, 1967, p. 168.

[3] Louis Brehier, *La civilisation byzantine...*, p. 194.

[4] Alexios Makremvolits, apud Michel Balard, *La Romanie Genoise (XII^e-XV^e siècle)*, Roma, 1978, p. 18.

Stăpân peste tot ceea ce putea atrage principalii clienți, Constantinopolul s-a instalat într-o inerție foarte comodă: ajunge să aștepți cumpărătorii care, după ce și-au asigurat beneficiul mărfurilor, contribuie la prosperitatea tezaurului prin achitarea taxei vamale. Dar, o asemenea atitudine, deși conformă idealului de eternitate a Imperiului, presupune că nimic nu se mișcă în lumea înconjurătoare, că circuitul comercial rămâne stabil, că nici unul dintre clienți nu are nici idei, nici mijloacele necesare pentru a căuta el însuși produsele la sursă, adică la Marea Neagră sau în lumea musulmană.

Or, începând cu secolul al XI-lea totul se schimbă: fatimizii vor să modifice ruta comercială orientală și africană spre Marea Roșie și valea Nilului și acest lucru transformă în secolul al XI-lea Alexandria în cel mai mare antrepozit mediteranean de condimente și de mătăsuri.[1]

Singura sferă în care influența musulmanilor a fost importantă este cea monetară: de la sfârșitul secolului al VIII-lea aurul musulman începe să fie dirijat spre Vest sub forma *dinarului*, depășind în curând *nomisma*, moneda de aur a Bizanțului[2].

Cu siguranță, negustorii bizantini din Constantinopol, fie ei creștini sau evrei, se îndreaptă către Egipt sau coastele meridionale ale Anatoliei, dar comercianții latini, amalfitieni, apoi venețieni cunoșteau, de asemenea, drumul, iar progresul lor în domeniul tehnicii maritime le permite acum să se îndrepte direct, ocolind intermediarii. Lucrurile se vor schimba în mod lent, Constantinopolul rămânând o foarte mare piață a produselor din Orient, dar Imperiul pierde progresiv poziția sa, care se manifesta ca un adevărat monopol. În secolul al XI-lea, Imperiul își arată incapacitatea sa de face față noii concurențe[3]. Prosperitatea comercială a Bizanțului se termina odată cu declinul total al prestigiului politic și al puterii sale militare[4]

O clasă negustorească începe să se afirme între secolele IX-XI, mai ales în relație cu înflorirea pe care a cunoscut-o ruta nordică,

---

[1] Robert Mantran, *L'expansion musulmane (VII^e-XI^e siècle)*, Paris, 1986, p. 280.

[2] Robert Latouche, *op. cit.*, p.168

[3] Alain Ducelier, *Les Byzantines...*, p. 187.

[4] Ovidiu Drimba, *op. cit.*, p. 171.

principalii parteneri fiind de această dată bulgarii, dar acest embrion de burghezie manifesta deja tendințe neliniștitoare, căci spiritul de inițiativă era totdeauna limitat, şi idealul său începe să se exercite sub înalta protecție a statului.

Astfel cei mai mari doi negustori bizantini de la sfârşitul secolului al IX-lea, Stavrakios şi Kosmas obțin de la Leon al VI-lea în 893 un ordin care interzicea bulgarilor comerțul cu excepția pieții din Tesalonic, unde cei doi confrați erau funcționari ai vămilor: lucrul acesta generează un război încrâncenat de 20 de ani între Bizanț şi țarul Simeon.[1]

Dacă G.I. Bratianu[2] afirma că administrația bizantină a preluat metodele romane în materie de aprovizionare: monopolul exclusiv al statului, acapararea produselor în magaziile sale, constrângerea aplicată comerțului şi industriei, nu putem trece cu vederea că Imperiul Bizantin nu controla efectiv întreaga economie, ci se limita la anumite activități.

Un argument în favoarea existenței unei economii cvasiliberale este existența târgurilor provinciale, cum ar fi cel din ziua Sfântului Ioan Teologul din Efes. În 795, volumul anual de afaceri depăşea 1000 de livre de aur (72.000 solizi), sumă însemnată dacă luăm în considerare faptul că Efesul antic este abandonat, iar ceea ce rămâne din el este doar un cartier numit Theologos.[3]

Aşadar, omul de afaceri bizantin era calificat, exigență cerută de stat, care intervenea inclusiv în numirea conducerii din cadrul fiecărei profesii. Pentru a fi acceptat într-o breaslă, persoana în cauză trebuia să prezinte garanții şi recomandări, să dea un fel de examen în fața colegilor, apoi să împartă banii cu noii săi colegi. Statul intervenea în numirea conducerii din cadrul fiecărei meserii, chiar în contextul unei economii libere.[4]

Comerțul bizantin între secolele al VIII-lea şi al XI-lea cunoaşte perioada sa de glorie, situație datorată, în bună parte prestigiului politic, dar şi impresionantelor resurse militare de care dispunea Bizanțul. *Cartea eparhului*, ca şi *Codul naval* stau marturie

[1] Alain Ducelier, *Les Byzantins...*, p. 188.
[2] G.I. Brătianu, *op. cit.*, p. 131.
[3] Nicolas Oikonomides, *op. cit.*, p. 173.
[4] *Ibidem*, p. 180.

în privința unor reglementari extrem de precise privind comerțul, reglementări care nu sunt expresia unei economii dirijate și exclusiv centralizate, ci expunerea principiului bizantin de *taxis*, de ordine universală și de limitare a activităților ilegale sau neloiale și de protecție a consumatorului.

5.1 Conflictul în tradiția coranică și la Bizanț

Între cele două mari Imperii care au dominat civilizațiile răsăritene și apusene au existat nenumărate interferențe și conflicte. De asemenea, atât spațiul bizantin, cât și cel musulman au fost dominate de două religii, care au influențat anumite atitudini și decizii.

Creștinismul, religia întemeiată pe jertfa Mântuitorului Hristos, propovăduiește pacea și iubirea între semeni cu scopul de a ajunge într-o împărăție care nu se află în această lume, Împărăția lui Dumnezeu. De aceea, atitudinea Întemeietorului precum și a primilor creștini este expresia doctrinară a unei religii refractară la violență și război. Împăratul Constantin cel Mare se considera protectorul și garantul liniștei și al bunului mers al vieții Bisericii, iar această concepție l-a determinat ceva mai târziu pe Heraclius să întreprindă la un moment dat una dintre cele mai cunoscute campanii militare împotriva perșilor, cei care jefuiseră provinciile din Asia Mică a Imperiului. Este cunoscut faptul că perșii au confiscat Bisericii una dintre cele mai scumpe relicve, Crucea, pe care a fost răstignit Mântuitorul Hristos. În aceste condiții războiul inițiat de Heraclius găsește o justificare: pedepsirea necredincioșilor pentru sacrilegiul săvârșit.

Forma autentică de conflict se întâlnește însă în islam. Războiul religios este un conflict purtat în numele lui Dumnezeu, prin care se urmărește eliminarea celor care nu au aceeași credință cu inițiatorii lui. Dușmanii comunității sunt dușmanii lui Dumnezeu, iar dușmanii lui Dumnezeu sunt dușmanii comunității. Există însă câteva diferențe în modul de percepere a războiului sfânt la Bizanț și în islam, ce izvorăsc din natura și aplicabilitatea lor. Expansiunea musulmană a urmat cuceririlor făcute de războinicii săi. Jihadul primelor secole ale erei musulmane este un război de cucerire. Principiul coranic „fără constrângeri în materie de religie" este în general aplicat. Locuitorii teritoriilor cucerite sunt autorizați să-și păstreze credința în anumite condiții, dacă este vorba totuși de religii monoteiste. Păgânii politeiști nu sunt tolerați: ori se convertesc,

ori mor. Creştinismul are poate aceleaşi principii de toleranţă, dar le-a aplicat ceva mai strict[1].

O altă diferenţă constă în faptul că jihadul este încă de la început un război de cucerire, iar a treia diferenţă ar consta în rolul deţinut de Locurile sfinte. Jihadul este legitimat prin necesitatea de a apăra mica comunitate de la Medina, iar ulterior de recucerirea locurilor sfinte de la Mecca. După atingerea acestor obiective, jihadul nu încetează, ci se amplifică, susţinând campania de cuceriri ce vor forma Imperiul musulman.

5.2 Coranul

Tot mai des auzim şi citim în presa audio-vizuală şi cea scrisă despre Islam şi instituţiile sale. Unul din cuvintele cel mai des utilizate în legătură cu Islamul este cel de jihad. Pentru cei mai mulţi dintre noi, tot ceea ce ştim despre jihad se reduce la traducere lui prin termenul de război sfânt; nu avem nici cea mai mică idee cum a apărut el şi cum este el fundamentat în lumea arabă. Să vedem dacă găsim temeiuri pentru jihad în cele două surse principale ale Legii islamice: Coranul şi Tradiţia islamică (*Hadith*). Înainte de aceasta să desprindem şi sensurile termenilor cu care lucrăm. Potrivit definiţiei musulmane „Coranul este cuvântul arab inimitabil, revelat profetului Mahomed, Allah este venerat prin recitarea lui, care a ajuns la noi prin transmitere succesivă"[2]; iar potrivit definiţiei de dicţionar, el este: „Cartea sfântă a musulmanilor, conţinând revelaţiile transmise de Mahomed, apoi adunate şi conservate sub o formă fixă prin scris."[3]

---

[1] Jean Flori, *Guerre sainte, jihad, croisade, violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Ed. du Seuil, Paris, 2002, p. 242.

[2] *Coranul cel Sfânt* şi traducerea sensurilor în limba română, Timişoara, 1999, p. XXX. Un alt scriitor musulman, Frithjof Schuon îl defineşte ca: *„Marea teofanie a Islamului; acesta se prezintă ca 'discernământ' (furqān) între adevăr şi eroare"*, idem, *Să înţelegem Islamul*, Bucureşti, 1994.

[3] *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, tome V, Paris, 1986, p. 401.

Cuvântul arab *al Qur'ām* poate fi explicat ca derivând din verbul *quara'a* care apare în Coran cu sensul de „a recita, a predica" Sensul în care se utilizează mai târziu este cel de „culegere de revelații sub forma scrisă"[1]. Alte sinonime folosite pentru a desemna Coranul, sintetizând de fapt conținutul său sunt: *al-Kitab* (Cartea), *al-Furquan* (Îndreptar), *al-Zikr* (îndemnare, avertisment).

Din punct de vedere al structurii, Coranul cuprinde 114 capitole sau sure (sg. *sūra,* pl. *suwar*) divizate la rândul lor într-un numar de versete (sg. *aya*, pl. *ayat*), variind între 3 şi 286 (sau 287), în total Coranul numărând 6236 versete. Termenul de sura este de origine necunoscută, iar la început denumea revelațiile separate primite de Mahomed la Mecca şi Medina. Fiecare sura are un nume specific: a vacii, a peşterii, a albinei, a mesei. Acesta provine fie de la cuvintele cu care încep, fie de la subiectul tratat în cuprinsul lor. Aceste titluri pe care le-au primit diversele sure, nu fac parte din textul revelat. Ele se generalizează în a doua jumătate a secolului al VIII-lea, fiind amintite şi în scrierile Sfântului Ioan Damaschin[2]. Un loc special trebuie acordat surei *fatiha,* „cea care deschide", folosită ca rugăciune, precum şi ultimelor două, care reproduc vechi formule incantatorii. Surele au fost separate de la început una de alta prin *basmala* („În numele lui Allah cel Milostiv şi Îndurător") pusă la începutul fiecăreia. Lipseşte numai la sura a IX-a, deoarece este posibil ca ea să fi fost unită cu sura a VIII-a.

Cuvântul *aya* înseamnă semn, dovadă a existenței lui Dumnezeu şi a puterii Sale nemărginite. Utilizarea cuvântului cu sensul de diviziune a Coranului mai mică decât sura, se leagă de concepția pe care o are Mahomed în legătură cu misiunea sa: revelațiile care îi sunt transmise sunt singurele „miracole" pe care le revendică pentru sine ca „semn" al învestiturii sale divine.[3]

Cu privire la modul în care Mahomed privea revelația, aflăm că ea a venit din cer şi a fost luată din „tabla bine păstrată" (*al-lawh al-mahfuz*), „maica scripturilor" (scriptura originală). Profetul nu a primit întreaga carte, ci numai părți izolate din ea, care au fost date

---

[1] Nadia Anghelescu, *Introducere în Islam*, Bucureşti, 1993, p.18. Cu privire la etimologie: *E.J. Brill's First Enciclopaedia of Islam*, p. 1063; *Encyclopédie de l'Islam*, nouvelle édition, pp. 401-402.

[2] *First Enciclopaedia of Islam*, p. 1072.

[3] *Ibidem*, p. 19.

în limba arabă. El primeşte revelaţia nu direct de la Allah, ci prin intermediul arhanghelului Gabriel, în „noaptea predestinării" Potrivit concepţiei lui Mahomed, această „scriptură cerească" stă la baza revelaţiei primilor profeţi şi a scripturilor sfinte ale evreilor şi creştinilor, ceea ce explică faptul că toate trei coincid în parte. Mesajul în haina arabă care i se transmite lui Mahomed vine să restituie revelaţia în puritatea sa iniţială care a fost uitată, ignorată sau chiar falsificată în celelalte două religii. Revelaţia nu pătrunde în minte, ci chiar în corpul profetului ales pentru a o exprima discursiv, iar rostirea rituală a Cuvântului divin duce, când este corect şi complet interiorizată, la identificarea celui care îl rosteşte cu autorul textului.[1] În concepţia musulmanilor, Coranul nu poate fi rezumat, ceea ce este valabil şi pentru cărţile celorlalte mari religii.

Dezordinea aparentă a Coranului ascunde o unitate care rezultă din afirmarea monoteismului absolut, din îndemnul la respectarea legământului încheiat între Dumnezeu şi oameni din preeternitate, din anunţarea Judecăţii de Apoi.

Două mari perioade cuprinde elaborarea Coranului, acoperind cei 20 de ani ai predicii sale (612-632): o perioadă la Mecca, cu caracter vizionar şi prevestitor, sub formă de proză poetică ritmată, dominată de afirmarea absolutei unicităţi a lui Dumnezeu şi de anunţarea Judecăţii de Apoi, apoi o perioadă la Medina în care, prin fraze mai ample şi un stil mai puţin poetic, se realizează condamnarea politeismului, ruptura cu evreii şi afirmarea misiunii politice a lui Mahomed, conţinând mai multe formulări juridice cu privire la organizarea religioasă şi socială a comunităţii. Izvorât din poemele şi legendele Arabiei şi ale altor culturi din Orientul Apropiat de atunci, Coranul cuprinde puţine povestiri cu adevărat istorice şi mai degrabă istorii; cele mai numeroase dintre acestea privind personaje biblice, cele mai des citate fiind Iosif, Abraham, Moise, Solomon, Noe, Ismail, Iona, Iov ca şi Ioan Botezătorul şi Iisus. Coranul nu este o carte liturgică în sensul curent al termenului, el conţine scene dramatice, predici tratând subiecte, care nu sunt tratate nicăieri sau mesaje cu caracter juridic, politic sau moral.[2]

---

[1] Frithjof Schuon, *Să înţelegem Islamul*, p. 222.

[2] Yves Thoraval, *Dicţionar de civilizaţie musulmană*, Bucureşti, 1997, p. 90.

Se ştie că Mahomed nu şi-a notat în scris revelaţiile, deşi scrierea era cu siguranţă răspândită în cetatea comercială Mecca din acele vremuri şi el însuşi, după câte se pare, ştia să scrie şi să citească. Termenul *ummi*, care i se aplică în Coran, nu are semnificaţia actuală de analfabet, ci „om de rând", necunoscător al legii divine. Numeroşi tovarăşi ai lui Mahomed ştiau pe de rost sure din Coran sau chiar Coranul în totalitatea lui, iar unii aveau notat în scris părţi din Carte, pe omoplaţi de cămilă, pe foi de palmier sau pergament. Încă de atunci existau unele variante; ele se înmulţesc fatal după moartea profetului, care ar fi putut arbitra eventualele dispute. În această perioadă circulau versiuni alcătuite de: Zayd b. Thabit, Obayy b. Ka'b, 'Abd-Allah b. Masud, Abu Musa şi Miqdad b. 'Amr, iar diferenţele existente între ele au dus la învrăjbire în rândul musulmanilor, una din versiuni fiind adoptată la Damasc, alta la Kufa, a treia la Basra şi a patra la Homs.

Primul calif, Abu Bakr, conştient că textul sacru se află în primejdie, l-a însărcinat pe unul dintre scribii lui Mahomed, Zayd b. Thabit, să grupeze revelaţiile şi să dea un text complet. Textul întocmit de acesta a trecut la califul Omar şi de la acesta la fiica sa Hafsa, una din văduvele profetului, care l-ar fi pus, se pare, la dispoziţia unui grup însărcinat de califul următor, Othman, să întocmească un text definitiv. Acesta stabileşte textul ofcial. Originalul a rămas la Medina, iar copii ale sale au fost trimise în oraşele în care se răspândiseră diversele variante. Textul utilizează o scriere incompletă, care nu nota vocalele şi utiliza acelaşi semn pentru mai multe consoane diferite. De aceea s-a pus problema definitivării lui şi eliminării ambiguităţilor. Deşi scrierea arabă obişnuită nu notează nici până astăzi vocalele, în textul Coranului au fost introduse într-o perioadă care nu poate fi stabilită cu exactitate, dar care este plasată înainte de 728. Diferenţe de lectură, chiar dacă nesemnificative, continuă să existe chiar şi după această dată. Există câteva lecturi recunoscute oficial: 7, 10 sau 14.

Astăzi sunt în uzul general două versiuni: cea a lui Hafs 'an 'Asin (190/805), care a supravieţuit de-a lungul secolelor în cele mai multe regiuni şi a primit o recunoaştere oficială în anul 1923, fiind folosită pentru ediţia egipteană standard; şi cea a lui Warsh 'an Nafi' (197/812) urmată în părţi din Africa, altele decât Egiptul.

Ediția egipteană standard este considerată astăzi ca fiind cel mai bun text disponibil al Coranului, cu toate că nu concordă întotdeauna cu sursele cele mai vechi[1]

O întreagă literatură se naşte pentru a explica „miracolul" Coranului, frumusețea sa de neatins, caracterul său inimitabil.[2] Întreaga concepție cu privire la „revelația încheiată" pe care o reprezintă Coranul, ca şi cu privire la perfecțiunea de neatins a formei sale, justifică atitudinea autorităților religioase în legătură cu posibilitatea traducerii. În principiu, Coranul este intraductibil, pentru că orice traducere este o interpretare, ceea ce înseamnă că traducătorul adaugă gândirea sa umană cuvântului lui Dumnezeu, revelat în Coran în formă perfectă.[3] De asemenea, traducerea Coranului ar însemna ruperea comunității islamice, care se bazează pe limba arabă a Coranului. Cu toate acestea, au apărut, mai ales în secolul al XIX-lea, o serie de traduceri[4], care au fost însă acceptate numai ca explicații ale sensurilor Coranului, dar care nu pot înlocui în nici un fel textul sacru. Când Coranul este citit într-o ceremonie publică sau religioasă, întotdeauna este recitat în arabă şi niciodată în traducere.

---

[1] Cu privire la istoricul alcătuirii Coranului: Nadia Anghelescu, *op.cit.*, p. 19-20; *Encyclopédie de l'Islam*, pp. 405-410; Dominique Sourdel, *Islamul*, Bucureşti, 1993, p. 53; *First Enciclopaedia of Islam*, pp. 1068-1078.

[2] Pentru musulmani, Coranul este inimitabil deoarece: 1. este imposibil de imitat în privința stilului şi a cuvintelor sale; 2. este imposibil de imitat în privința clarității şi a întocmirii lui; 3. este imposibil de imitat în privința sensurilor sale care dezvăluie adevărul despre om şi menirea lui în această lume; 4. este imposibil de imitat în privința ideilor ştiințifice şi a informațiilor transmise, pe care ştiința modernă le-a confirmat; 5. este imposibil de imitat în privința legislației sale şi a apărării drepturilor omului, în scopul edificării unei societăți ideale, în care toată lumea să fie fericită. *Coranul cel Sfânt*, pp. XLV-XLVI.

[3] „Traducerea într-o limbă străină nu poate fi numită Coran, căci Coranul este un miracol prin limba şi prin sensurile sale. Dar întrucât traducerea este un mijloc pentru a transmite unele sensuri şi a uşura înțelegerea Coranului de către aceia care nu cunosc limba arabă, ea trebuie întreprinsă, pentru a călăuzi omenirea şi pentru a-i transmite cuvântul lui Allah", *Coranul cel Sfânt*, p. LXXIX.

[4] Unul dintre cei mai cunoscuți traducători musulmani în limba engleză, Marmaduke Pickhall, şi-a intitulat traducerea sa nu Coranul, ci *The Meaning of the Glorious Qur'an.*

O dispută interesantă s-a purtat cu privire la dogma Coranului creat sau necreat. S-a afirmat că doctrina despre Coranul necreat a apărut ca rezultat al întâlnirii cu dogma creştină despre Logos. După cum creştinii îl numesc pe Iisus, Cuvântul lui Dumnezeu şi are două naturii: una dumnezeiască şi una omenească, unite într-o singură persoană, şi musulmanii au folosit, prin analogie, această doctrină la Coran, Cuvântul lui Dumnezeu făcut carte. Musulmanii cunoşteau dogma creştină; califul al-Ma'mun (218/833), care susţinea teoria Mu'tazilită, potrivit căreia Coranul a fost creat, scria unuia dintre guvernatorii săi că teoria despre Coranul necreat se aseamănă cu cea creştină potrivit căreia Iisus, fiind Cuvântul lui Dumnezeu, este necreat. În scurta perioadă cât s-au aflat la putere Mu'taziliţii, credinţa în Coranul necreat a fost interzisă, aceasta provocând o opoziţie puternică. Coranul a fost declarat ca fiind creat şi aceia care se opuneau au fost persecutaţi. Această perioadă de persecuţii este cunoscută sub numele de *mihnah* (218-232/ 833-847). În cele din urmă prigoana a încetat şi dogma cu privire la Coranul veşnic a fost din nou adoptată, ea rămânând normativă până în zilele noastre[1]

Importanţa Coranului în lumea musulmană poate fi surprinsă din cuvintele: „Coranul a modelat valorile şi modul de a privi lumea al comunităţii islamice cum nu a făcut-o nici o altă forţă. El continuă să fie un puternic factor viu în lumea contemporană la fel cum a fost un element fundamental în formarea culturii islamice în trecut. Împreună cu Biblia, Coranul trebuie recunoscut ca una din cele mai citite, studiate şi mai influente cărţi din istoria umanităţii"[2].

---

[1] *The Concise Encyclopedia of Islam,* p. 231.

[2] *The Encyclopedia of Religion*, editor Mircea Eliade, vol.12, p.156. Despre modul în care Mohamed şi Coranul au influenţat şi modificat modul de viaţă şi felul de a gândi al arabilor, precum şi reinterpretările pe care le face Coranul asupra unor acţiuni şi stări de fapt deja existente în lumea arabă, Hamilton A. R Gibb, *Studies on the Civilization of Islam,* Londra, 1962, pp. 187-196.

5.3 Tradiția (*Hadīth*)

În limba arabă, pentru a desemna diferitele forme de tradiție, există mai mulți termeni. Printre aceştia sunt: *khabar* (*noutate, informație*) este folosit când pentru tradițiile Profetului, când pentru cele ale însoțitorilor sau ale urmaşilor săi; *athar* (*urmă, vestigiu*) este folosit, în general, pentru tradiția însoțitorilor sau urmaşilor, dar termenul este uneori utilizat pentru a desemna tradiția Profetului; *sunna* (*obicei*) desemnează cutuma normativă a profetului sau a comunității primare. Însă cel mai des utilizat este cel de *hadīth*, cuvânt ce înseamnă în primul rând comunicare, vorbire sau povestire, apoi are sensul particular de amintire a acțiunilor şi spuselor Profetului şi tovarăşilor săi. În ultimul sens, întreg corpul de tradiții sacre ale lui Mahomed sunt numite *Hadīth*, iar ştiința care se ocupă cu studiul acestora se numeşte „*'Ilm al-Hadīth*"[1].

Fiecare credincios trebuie să-şi ia ca exemplu modul de viață al Profetului şi al tovarăşilor săi în toate treburile cotidiene şi orice efort trebuie făcut pentru a fi păstrată informația referitoare la acesta. La început, oamenii care au trăit în apropierea profetului (*sahabi's*) au fost cei care deținеau o bună autoritate pentru cunoaşterea sunnei lui Mahomed. Ei îl ascultaseră pe Profet şi fuseseră martori la acțiunile sale. Mai târziu, musulmanii au fost nevoiți să se mulțumească cu comunicările „succesorilor" (*tabi'un*), oameni care au trăit în prima generație după Mahomed, care primiseră informația de la *sahabi's;* şi apoi, în generațiile următoare, cu relatările aşa-numiților „succesori ai succesorilor", oameni din a doua generație după Mahomed, care s-au amestecat cu succesorii, şi aşa mai departe[2].

Tradiția păstrează forma unei mărturii personale. Fiecare *hadīth* perfect este alcătuit din două părți: prima conține numele persoanelor care au transmis tradiția de la una la alta, această parte este numită *isnād* (*lanț* – suportul). Cel care face comunicarea (A) spu-

[1] Chiar dacă între termenii de *sunna* şi *hadith* există confuzie, aceasta pornind şi de la faptul că unele colecții de hadithe poartă numele de Sunna, cei doi termeni nu sunt sinonimi. Deosebirea dintre ei este arătată de I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam*: „Hadith est le document de la Sunna", p. 32.

[2] *First Enciclopaedia of Islam*, vol. III, p. 189.

ne: „a auzit de la B (sau „B mi-a spus") pe mărturia lui C" şi aşa mai departe, unde întreg lanţul trebuie să urmeze începând cu A, ultima autoritate, şi sfârşind cu autoritatea originară. Cea de-a doua parte este *matn* sau textul, substanţa comunicării.

După moartea Profetului, ideile sale religioase nu au putut rămâne nealterate. Datorită faptului că islamul a cucerit un teritoriu enorm, idei şi instituţii au fost împrumutate de la popoarele cucerite. Texte creştine, cuvinte ale Apostolilor şi apocrife, aspecte iudaice, doctrine ale filozofilor greci, care au prins în anumite cercuri musulmane, apar în *hadīthe* ca spuse ale lui Mahomed.

În lumea musulmană *hadīthe*-le se bucură de un mare respect alături de Coran; în anumite cazuri, se crede că adevăratul „cuvânt al lui Dumnezeu" se poate gasi şi în *Hadīth* la fel de bine ca şi în Coran.[1]

Tradiţiile începând cu cuvintele „Dumnezeu a spus" sunt numite de către învăţaţii musulmani *hadīthe* divine (*hadīth kudsī* sau *ilahi*) în opoziţie cu tradiţiile ordinare sau obişnuite, numite *hadīthe*-le profetului (*hadīth nabawi*).

Pentru a fi considerat credibil, *isnād*-ul unei tradiţii trebuie să formeze o serie neîntreruptă de autorităţi credibile. În clasificarea tradiţiilor există mai multe criterii. Unul dintre ele este cel al lanţului transmiţătorilor. Aici se disting trei categorii: 1. în care *isnād*-ul nu este slab; 2. în care *isnād*-ul nu este complet sau nu există un consens complet privind autoritatea transmiţătorilor (ele sunt numite „frumoase"); 3. în care *isnād*-ul este slab datorită conţinutului sau că unul sau mai mulţi transmiţători sunt consideraţi ca necredibili sau chiar ca neortodocşi. Un alt criteriu este cel al conţinutului unei tradiţii: 1. tradiţii care conţin mărturii despre profet; 2. tradiţii care se referă numai la spusele şi faptele celor care au trăit în apropierea Profetului; 3. tradiţii care cuprind spuse şi fapte ale succesorilor.[2]

---

[1] Potrivit lui al-Shafi'i, Coranul şi Sunna (sunna fiind înregistrată în *hadīth*) au o importanţă egală. Ambele sunt infailibile, Sunna nu poate abroga Coranul, dar nici Coranul Sunna, apud Albert Hourani, *Histoire des peuples arabes*, Editons du Seuil, Paris, 1993, p. 101.

[2] *First Enciclopaedia of Islam*, vol.III, p. 191. Pentru alte clasficări, pp. 191-192.

La început, colecțiile de tradiții erau aranjate după cei care le-au transmis, și se numeau *musnad*. O astfel de colecție este *Musnad* a lui Ahmad b. Hanbal (241/855) și cea a lui Tayalisi (203/818). Această aranjare a materialului prezenta inconvenientul că, atunci când cineva voia să consulte tradițiile într-o anumită chestiune trebuia să citească toate capitolele fără interes pentru el până să ajungă la ceea ce îl interesa. Colecțiile mai târzii sunt aranjate după conținutul tradițiilor. O astfel de colecție aranjată „pe capitole" este numită *musannaf* (*aranjat*). Șase dintre aceste *Musannaf* au fost recunoscute ca având autoritate în lumea ortodoxă musulmană, toate fiind scrise în secolul al III-lea al erei musulmane, autorii lor fiind:

– al-Bukhārī (256/870)
– Muslim (261/875)
– Abu Dāwūd (275/888)
– al-Tirmidhī (279/892)
– al-Nasā'ī (303/915)
– Ibn Mādjā (273/886)[1]

Aceste lucrări sunt cunoscute sub numele de „Cele șase cărți" (*al kutub al-sitta*) sau „Cele șase Sahih's" (colecții de încredere). Ele sunt privite ca și cărți sacre de rang secund după Coran. Colecția lui al-Bukhārī și cea a lui Muslim sunt ținute la mare cinste, ele fiind cunoscute ca „Cele două sahih's". Aceste colecții includ numai tradiții care sunt recunoscute ca având o autoritate absolută. Ele nu conțin numai tradiții prvitoare la jurisprudență și la ceea ce este îngăduit și la ceea ce este oprit, ci și multe tradiții istorice, etnice și dogmatice. Pe de altă parte, tradițiile incluse în lucrările celorlalți patru compilatori se referă în principal la tradiții și uzanțe. De obicei ele sunt puse laolaltă și sunt numite „Cele patru cărți sunna". Ele nu conțin numai tradiții care sunt considerate de încredere, ci și pe cele „frumoase" și, în general, toate tradițiile în care învățătura concordă cu legea, chiar dacă există îndoieli cu privire la *isnad*. Când compilatorii cred că una din tradițiile prezentate trebuie respinsă atrag atenția cititorilor aspra acestui fapt.

Prestigiul de care s-au bucurat cele șase cărți în Islam este ușor de explicat. În secolul al III-lea circumstanțele erau favorabile pen-

[1] *Encyclopédie de l'Islam*, tome III, p. 25; *First Enciclopaedia of Islam*, vol. III, pp. 192-193.

tru munca compilatorului de tradiții. Se ajunsese la o anumită unanimitate cu privire la probleme de jurisprudență și de doctrină, iar o opinie definitivă privind valoarea majorității tradițiilor fusese formulată de învățații musulmani. Acum era posibil să se treacă la colectarea tuturor acelora care fuseseră recunoscute ca fiind de încredere. Meritul lui al-Bukhārī și al celorlalți compilatori constă nu atât în faptul că ei au decis pentru prima dată care dintre numeroasele tradiții aflate în circulație erau adevărate și care erau false, dar mai ales în faptul că ei au adunat la un loc tot ceea ce era recunoscut ca adevărat în cercurile ortodoxe din timpul lor.

Cu tot respectul și autoritatea de care se bucurau cele șase colecții, au existat și critici la adresa lor. De exemplu, 'Alī al-Dāraktnī (385/995), a scris o lucrare în care demonstra slăbiciunea a 200 de tradiții date în al-Bukhārī și Muslim.

Cea de-a doua mare ramură a Islamului, shī'īții, judecă *Hadīth* din punctul lor de vedere și consideră că numai acele tradiții bazate pe autoritatea lui 'Alī și a imamilor shī'īții, în special a lui Jafar al-Sadiq. Ei au propriile lor lucrări legate de acest subiect și țin la mare preț în mod special următoarele cinci lucrări:

– *Al-Kāfī* a lui Muhammad b. Ya'kub al Kulīnī (328/939)

– *Man lā yastahdiruhu 'l-fakīh* a lui Muhammad b. 'Ali b. Bābuya al Kummī (381/991)

– *Thadhīb al-Ahkām* și

– *Al-Istibsār fima 'Khtalafa fihi 'l-Akbār* (extras din precedenta) a lui Muhammad al-Tusī (459/1067)

– *Nahdj al-Balāgha* (cuprizând afirmațiile lui 'Ali) a lui 'Ali b. Tāhir al Sharīf al-Murtadā (436/1044) sau a fratelui său Rādī al-Dīn al Baghdādī.

La acestea se adaugă și lucrarea *Musnad* a lui Ibn Handbal, redactată de către fiul său 'Abdullah[1]

Colecțiile shī'īte au fost scrise în perioada Buyidă (320-454/932-1062) și sunt în mod substanțial mai mari decât cele sunnite și conțin referințe, care nu se găsesc în celelalte (în special la imami).[2]

---

[1] *Encyclopédie de l'Islam*, tome III, p. 27; *First Enciclopaedia of Islam*, vol. III, p. 193; Remus Rus, *Istoria filozofiei islamice,* București, 1994, p. 29.

[2] *The Concise Encyclopedia of Islam,* p. 141.

5.4 Jihadul

Etimologic, cuvântul jihad derivă din verbul *jahaba* care înseamnă „el s-a străduit" iar prin extensie, „efort îndreptat spre un scop determinat" sau „efort îndreptat asupra propriei persoane în scopul perfecționării morale și religioase".Unii autori fac diferență între *jihadul sufletelor* sau jihadul major și *jihadul corpurilor* sau cel minor. Prima formă de jihad se mai numește și „jihadul limbii sau al peniței", iar cel de-al doilea „jihadul sabiei"[1]. În mod curent cuvântul jihad este a doua formă de efort[2].

Din punct de vedere juridic, potrivit doctrinei clasice și în tradiția istorică, termenul jihad înseamnă o acțiune armată în scopul expansiunii islamului și eventual în apărarea sa. El își are punctul de plecare în principiul universalismului islamului. Această religie trebuie să se întindă asupra întregului Univers, la nevoie chiar prin forță.[3] Acest principiu trebuie să se combine însă cu un altul, care tolerează existența în sânul comunității islamice a adepților „religiilor cărților sfinte": creștini, evrei. Pentru aceștia, jihadul se oprește la acceptarea supunerii față de autoritatea politică a islamului și la plata tributului de capitulație (*djizya*) și a impozitului funciar (*kharādj*). Însă aici a existat o controversă, de cele mai multe ori rezolvată în sens negativ, dacă creștinii și evreii din peninsula Arabică au dreptul la un astfel de tratament. După părerea majorității,

---

[1] *The Encyclopedia of Religion*, vol. 8, p. 88.

[2] Antoine Moussali, *Judaisme, christianisme et islam. Étude compare*, Paris, 2000, p. 94: „Sensul de război sfânt (jihadul exterior) primează asupra celui de jihad interior. Diferența între marele jihad și micul jihad reapare în secolul al IX-lea, cu sfârșitul primului val de cuceriri islamice."

[3] Motvația jihadului poate fi găsită în împărțirea lumii în două categorii: *Dār al-Islām* (casa islamului) și *Dār al-Harb* (casa războiului). „Casa islamului" se află deja sub conducere musulmană; „casa războiului" se află sub un asediu continuu din partea musulmanilor până va deveni „casă a islamului" Unii învățați recunosc existența unei a treia categorii, *Dār al-Sulh* sau *al-'Ahd*, care nu se află sub stăpânirea musulmană, dar care se află în relații tributare cu islamul (există două exemple istorice în acest sens: Nubia și Nadjrān). *First Encyclopedia of Islam*, vol. II, p. 917, 919.

convertirea lor la islam era obligatorie sub pedeapsa cu moartea sau sclavia.

În principiu, jihadul este singura formă de război posibilă în islam; teoretic, islamul trebuie să constituie o singură comunitate organizată sub o autoritate unică, iar toate luptele între musulmani sunt interzise. Dar prin ruptura unității islamice și prin apariția, începând cu secolul II/VIII, a statelor independente și-au pus problema calificării războaielor dintre ele. Ele nu puteau fi integrate în noțiunea strictă de jihad, nici măcar în cazul conflictelor dintre state de confesiuni diferite, decât printr-un abuz al limbii. Cei care au păstrat terminologia exactă l-au calificat drept *kital*, *mukātala* (luptă, război). Aceștia au refuzat să aplice noțiunea de jihad chiar și contra comunităților de renegați musulmani[1].

Chiar dacă nu face parte dintre cei șase stâlpi ai islamului, jihadul a fost considerat, în mod general, o obligație echivalentă practic cu unul dintre aceștia (khāridjiții îl consideră ca făcând parte din îndatoririle fundamentale).

În surele meccane ale Coranului se vorbește despre răbdarea în fața atacurilor, o altă atitudine fiind exclusă. Dar la Medina, apare dreptul de a răspunde la atac și, gradat, devine o datorie prescrisă de a lupta și de a supune pe meccanii ostili. Cu toate că nu vorbește decât despre războiul împotriva celor din Mecca, o viziune universală asupra războiului sfânt era prezentă în mintea Profetului. Această viziune s-a dezvoltat imediat după moartea sa, când armatele musulmane au avansat în afara Arabiei. Acum el este o datorie a tuturor bărbaților liberi, adulți, sănătoși mental și trupește și având destule mijloace să se alăture armatei musulmane. Cu toate acestea nu era o datorie individuală, fiind necesară participarea unui număr suficient dintre membrii unei comunități, condiție care impunea în final obligația comunității de a participa la războiul sfânt. Dacă numărul participanților este insuficient, păcatul cade asupra întregii comunități.

Scopul ultim al jihadului este supunerea necredincioșilor și eliminarea necredinței. Acesta este înțeles însă ca o întindere a dominației islamului peste tot restul lumii. Văzut din acest punct de ve-

[1] *Encyclopedia de l'Islam*, tome II, p. 551.

dere, jihadul nu poate să se încheie decât atunci când întreaga lume va fi sub dominația islamului.

După perioada de cuceriri, juriștii au stipulat datoria conducătorului musulmanilor de a organiza o expediție în teritoriul dușmanului măcar o dată pe an sau măcar să facă pregătiri anuale pentru una, în dorința de a ține trează ideea de jihad. De acum înainte el capătă un caracter mai mult defensiv decât ofensiv. Populația împotriva căreia este îndreptat jihadul, trebuie mai întâi invitată să se convertească la islam. Dacă refuză, ei mai au încă o șansă, se pot supune conducerii musulmane, devenind *dhimmis*, cetățeni de rang inferior, și plătind un impozit sau să lupte. În primul caz, viețile lor, familiile și proprietatea le sunt asigurate, dar au un statut clar inferior, fără cetățenie, fiind doar protejați. Dacă opun rezistență, ei și familiile lor pot fi înrobiți și toate proprietățile confiscate ca pradă, din care 4/5 revin armatei cuceritoare. În cazul în care îmbrățișează islamul, și o pot face și când cele două armate sunt față în față, ei devin parte a comunității musulmane, cu toate drepturile și îndatoririle lor.

Dacă o țară musulmană este invadată de necredincioși, imamul poate convoca sub arme pe toți musulmanii de acolo, iar dacă pericolul crește pot fi chemate sub arme din ce în ce mai multe regiuni, până când întreaga lume musulmană este inclusă.

Un musulman care moare luptând în „calea lui Allah" (*fī sabīl Allāh*) este un martir (*shahīd*) și are asigurat Paradisul și plăcerile lui. O astfel de moarte era privită, în perioada de început, ca o încununare a unei vieți pioase.

Înainte ca scopul final, dominația musulmană asupra întregii lumi, să fie atins, starea de război dintre statul islamic și regiunile înconjurătoare continuă. Această situație poate fi temporar întreruptă prin armistițiu, care poate fi încheiat de conducătorul statului când consideră că este în interesul musulmanilor. Mulți învățați consideră că armstițiul nu poate dura mai mult de 10 ani, durata Tratatului de la al-Hudaybīyah, încheiat în anul 6 al erei musulmane (628) între Mahomed și adversarii săi de la Mecca.

Teoria despre jihad a shī'īților este foarte asemănătoare cu cea din doctrina sunnită cu o importantă deosebire: existența datoriei jihadului depinde de prezența imamului shī'īt. Deoarece ultimul

imam a dispărut în 260/874, doctrina jihadului ar fi trebuit să-şi piardă din importanţa sa pentru shī'īţi. Cu toate acestea, în încercarea de a-şi consolida poziţia faţă de stat, învăţaţii shī'īţi au susţinut că reprezintă în mod colectiv Imamul Ascuns, şi de aici puterea de a proclama jihadul. Aceasta explică de ce, de-a lungul ultimelor secole, multe războaie dintre Iran şi vecinii săi au fost purtate sub stindardul Jihadului.

5. 5 Jihadul în Coran

În aproape două treimi din cazurile unde verbul *jāhada* sau derivatele sale apar în Coran se referă la război. Distribuţia sa, ca şi cea a verbului *qātala* (*război*), reflectă istoria naşterii comunităţii islamice.

Amândouă cuvintele sunt folosite foarte puţin în partea meccană a Coranului, revelată în perioada în care musulmanii erau îndemnaţi să îndure comportamentul agresiv al necredincioşilor; dar abundă în capitolele de la Medina, scrise după ce lupta dintre musulmani şi adversarii lor meccani a izbucnit. Ele sunt adeseori însoţite de cuvintele: *„pe calea lui Allah"* pentru a sublinia caracterul religios al luptei. Iar pentru a arăta că această luptă trebuie să fie o preocupare a întregii comunităţi şi nu numai a participanţilor direcţi la ea, cuvintele: *„cu bunurile şi cu viaţa lor*" sunt adeseori alăturate acestor verbe.

În mod tradiţional, sura 22: 39-40, revelată la puţin timp după emigrarea lui Mahomed de la Mecca la Medina, în 622, este privită ca marcând un punct de cotitură în relaţiile dintre musulmani şi necredincioşi. Această sură are următorul conţinut:

„Li s-a îngăduit [să se apere] acelora care sunt atacaţi, căci ei sunt nedreptăţiţi. Iar Allah este în stare să-i ajute

Pe aceia care au fost scoşi din căminele lor pe nedrept, pentru că ei au zis: Domnul nostru este Allah!"[1]

---

[1] Citatele din Coran sunt din versiunea: *Coranul cel Sfânt şi traducerea sensurilor în limba română*, ed. a II-a, Editura Islam, Timişoara,

Multe versete târzii, care tratează tema jihadului, cer credincioşilor să ia parte la incursiuni, promiţând răsplată cerească celor care o fac şi ameninţând cu pedepse severe în viaţa de apoi pe aceia care se sustrag acestei îndatoriri:

„Iată descrierea Raiului care le-a fost făgăduit celor cu frică de Allah: în el sunt râuri cu apă care nu se strică şi râuri cu lapte al cărui gust nu se strică şi râuri de vin spre plăcerea celor care beau şi râuri de miere limpede. Şi vor avea în el toate rodurile precum şi iertare de la Domnul lor. [Oare sunt ei] ca acela care se va sălăşui veşnic în Foc şi ca aceia cărora li se va da să bea apă clocotită, ce le va sfâşia măruntaiele?" (47: 15)

Unele versete tratează probleme de ordin practic cum ar fi:

– excepţia de la serviciul militar:

„Şi nu este nici un păcat pentru cei slabi, nici pentru bolnavi şi nici pentru aceia care nu au din ce să cheltuiască [pe calea lui Allah], dacă ei sunt cu credinţă faţă de Allah şi de Trimisul Său." (9: 91)

„Nu este nici un păcat pentru cel orb, nici pentru cel şchiop nu este păcat şi nici pentru cel bolnav nu este păcat." (48: 17)

– lupta în timpul lunilor sfinte şi pe teritoriul sfânt de la Mecca:

„Te întreabă despre luna cea sfântă şi lupta în timpul ei: Lupta într-însa e mare păcat, dar împiedicare de la calea lui Allah, lepădare de El şi de Moscheea cea Sfântă, precum şi alungarea neamului său din ea sunt şi mai mare păcat înaintea lui Allah, iar schisma mai mare păcat decât omorul." (2: 217)

„Nu luptaţi împotriva lor aproape de Moscheea cea Sfântă, doar dacă ei se luptă cu voi în ea. Iar dacă luptă împotriva voastră, omorâţi-i, căci aceasta este răsplata celor fără de credinţă!" (2: 191)

– soarta prizonierilor de război:

„Atunci când întâlniţi [în luptă] pe aceia care nu cred loviţi gâturile lor, iar când îi slăbiţi pe ei, legaţi-i strașnic în lanţuri! Apoi fie îndurare, fie răscumpărare, până ce războiul se sfârşeşte." (47: 4)

1999. Există diferenţe fie de împărţire, fie de numerotare a versetelor, între versiunea în românească şi cele în franceză şi în engleză; şi chiar şi între cele două versiuni în română citate la bibliografie. Cea care corespunde întru totul cu versiunea în română utilizată este traducerea în engleză a lui Mohammed Pickthall, *The Meaning of The Glorious Koran*.

– libera trecere:

„Şi dacă vreunul dintre idolatri te roagă să-i dai adăpost, dă-i lui adăpost, pentru ca el să audă vorbele lui Allah, apoi să-l ajuţi să ajungă la locul său de adăpost. Aceasta pentru că ei sunt un neam care nu ştiu." (9: 6)

– cu privire la partea din pradă care îi revine lui Allah (este împărţită nevoiaşilor) şi care reprezintă a cincea parte din pradă:

„Şi să ştiţi că a cincea parte din ce aţi luat drept pradă este pentru Allah, Trimisul Său şi apropiaţi, sărmani şi trecătorul de pe drum [nevoiaş], dacă voi credeţi în Allah şi în ceea ce Noi am coborât peste robul Nostru..." (8: 41)

– cu privire la încetarea ostilităţilor sau la armistiţiu:

„Iar dacă ei vor înclina spre împăcare, înclină şi tu către ea. Si încrede-te în Allah, căci El este Cel care aude totul şi Atoateştiutor." (8: 61)

La o lectură atentă a fragmentelor din Coran dedicate jihadului putem observa că Mahomed privea porunca de a lupta împotriva necredincioşilor nu ca pe ceva absolut, în multe locuri această poruncă fiind justificată de agresiunea sau perfidia nemusulmanilor:

„Luptaţi pe calea lui Allah împotriva celor care se lupta cu voi, dar nu începeţi voi lupta, căci Allah nu-i iubeşte pe cei care încep lupta."

„Nu vreţi voi să luptaţi împotriva unor oameni care şi-au călcat jurămintele şi au vrut să-l alunge pe Trimis şi v-au atacat mai întâi pe voi?!" (9: 13)

Cu privire la relaţiile dintre musulmani şi nemusulmani, observăm că versetele coranice arată în mod clar o evoluţie, care a culminat cu porunca de a lupta necondiţionat împotriva necredincioşilor, tradusă în versete precum:

„Luptaţi-vă cu ei până nu va mai fi necredinţă şi credinţa va fi numai în Allah!" (2: 193)

„Şi luptaţi împotriva lor până ce nu va mai fi ispită şi până ce religia va fi în întregime pentru Allah!" (8: 39)

„Iar când se vor încheia lunile cele sfinte, atunci omorâţi-i pe idolatri oriunde îi aflaţi! Prindeţi-i, împresuraţi-i şi întindeţi-le lor orice cursă!" (9: 5)

„O, voi cei care credeţi! Luptaţi împotriva necredincioşilor de lângă voi! Ei să găsească în voi asprime!" (9: 123)

Aceste „versete ale sabiei" sunt considerate ca înlocuind toate celelalte versete privind relațiile cu nemusulmanii.

5. 6 Jihadul în Tradiția musulmană

Există un abundent corp de hadithe despre jihad. Datorită importanței lor practice, multe dintre ele au fost deja adunate în colecții speciale în secolul al II-lea al erei musulmane, înainte de compilarea lor în marile colecții. Hadithe-le tratează aceleași subiecte ca și Coranul, dar pun accentul pe Jihad, ca act de pioșenie, pe răsplata martiriului și pe problemele practice și morale ale războiului. Din această ultimă categorie putem enumera:

„Yahya mi-a povestit că a auzit de la Malik, care a auzit de la Nafi, care a auzit de la Ibn Umar că Profetul lui Allah, Allah să-l binecuvânteze și să-i dăruiască pace, a văzut corpul unei femei care fusese ucisă în timpul unui raid și a dezaprobat și a interzis uciderea femeilor și a copiilor." (Malik Muwata, Cartea 21, nr. 21.3.9).[1]

„Vă sfătuiesc zece lucruri: nu ucideți femei, copii sau bătrâni. Nu tăiați pomii roditori. Nu distrugeți locurile nelocuite. Nu măcelăriți oi sau cămile, decât pentru mâncare. Nu ardeți albinele și ne le împrăștiați. Nu furați din pradă și nu fiți lași." (Malik Muwata, Cartea 21, nr. 21.3.10)

„Povestea 'Aisha: (Că ea a spus): O, Apostolul lui Allah! Noi considerăm jihadul ca cea mai bună ispravă. Nu trebuie ca și noi să luptăm pentru cauza lui Allah? El a spus: Cel mai bun jihad pentru femei este Hajj-Mabrur (jihadul care este făcut potrivit tradiției profetului și este primit de Allah)." (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr. 43)

„Povestea Jabir bin Abdullah: Unii oameni au băut alcool în dimineața zilei bătăliei de la Uhud și au fost uciși (martirizați) în aceeași zi. Suifan a fost întrebat: Au fost ei martiri în ultima parte a zilei? El a răspuns: O astfel de informație nu există în tradiție. (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr. 70)

---

[1] Pentru textul hadithelor am folosit adresa de web: http://www.usc.edu/dept/MSA/fundamentals /hadithsunnah.

„Povestea Abu Huraira: Profetul a spus: Un loc în Paradis mic cât un arc este mai bun decât toate acelea peste care soarele răsare şi apune (toată lumea)." (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr. 51)

„Povestea Abu Hurayrah: Un om a spus: Apostolul lui Allah, un om doreşte să participe la jihad urmărind avantaje lumeşti. Profetul (pacea fie asupra lui) a spus: Nu va avea nici o răsplată. Oamenii au gândit că aceasta este teribilă şi i-au spus omului: Mergi la Apostolul lui Allah, poate nu te-ai făcut înţeles bine. El a mers şi l-a întrebat din nou: Apostolul lui Allah, un om vrea să participe la jihad dorind avantaje lumeşti. El a răspuns: Nu este nici o răsplată pentru el. Ei i-au spus din nou omului: Întoarce-te la Apostolul lui Allah. El, prin urmare, l-a întrebat a treia oară. El a răspuns: Nu este nici o răsplată pentru el." (Abu Dawud, Cartea 14, nr. 2510)

Cu privire la martiri aflăm:

„Povestea Abud Darda': Profetul, pacea fie asupra lui, a spus: Mijlocirea unui martir va fi acceptată pentru şapte membri ai familiei sale" (Abu Dawud, Cartea 14, nr. 2516).

„Povestea Samura: Profetul a spus: Noapte trecută doi oameni au venit la mine (în vis) şi m-au pus să urc într-un copac şi apoi m-au dus într-o casă superioară şi mai bună, mai bună decât care nu am văzut nici o alta. Unul dintre ei a zis: Această casă este casa martirilor." (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr. 49)

„Povestea 'Abdullah bin Abi Aufa: Apostolul lui Allah a spus: Cunoaşteţi că Paradisul este sub umbrele săbiilor." (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr. 73)

„Povestea Abu Huraira: Apostolul lui Allah a spus: Cinci sunt priviţi ca martiri: Aceştia sunt cei care au murit din cauza ciumei, bolilor îngrozitoare, îngropaţi de vii etc. şi martirii în cauza lui Allah" (Sahih Bukhari, Cartea 52, nr. 82).

Cu privire la relaţiile cu nemusulmanii:

„Povestea Samurah ibn Jundub: Apostolul lui Allah (pace să fie asupra lui) a spus: Oricine se asociază cu un politeist şi locuieşte cu el este la fel cu acesta." (Abu Dawud, Cartea 14, nr. 2781)

Tot în tradiţie găsim şi una dintre cele mai interesante definiţii care s-au dat jihadului:

„Nu există monahism (rahbāniyya) în islam; monahismul acestei comunități este războiul sfânt."[1]

Existența mai multor versete coranice „războinice" precum și atitudinea Profetului față de dușmanii săi, atunci când era la Medina, au garantat expedițiile războinice angajate pentru triumful micii comunități de credincioși. Teoria jihadului este elaborată însă mai târziu, între secolele IX-XI, într-o vreme în care, paradoxal, cuceririle erau terminate sau stagnau și în care spiritul de război sfânt slăbise. Juriștii definesc doctrinar jihadul, bazându-se pe noțiunea de comunitate a credincioșilor (*umma*), pe care musulmanii o consideră entitate perfectă, după voința lui Dumnezeu. Creatorul îi atribuie însă o misiune: să instaureze pe pământ supremația adevăratei religii, islamul. Astfel, necredincioșii care stăpânesc pământurile nelegiuirii trebuie combătuți, fapt care permite dezvoltarea unui jihad ofensiv, pe care guvernanții politici trebuie să-l întreprindă.

5.7 Ideologia jihadului

Am putut observa că prin expresia „război sfânt" se înțelege un război dus exclusiv din motive religioase. Ne întrebăm însă dacă au existat asemenea activități belicoase, care să aibă la bază numai rațiuni pur religioase? Nu, nici măcar în Islam, fără a mai lua în discuție cazul cruciadelor. Istoric vorbind, conflictele armate declanșate între Islam și Creștinătate aveau, în primul rând, cauze de ordin politico-militar și economico-financiar, cele religioase căzând pe locul secundar sau fiind folosite doar ca pretext. Prin urmare, dacă una dintre traducerile cuvântului jihad este „război împotriva necredincioșilor", aceasta nu înseamnă că un astfel de război era dus numai din rațiuni religioase.

Nașterea ideii de jihad a avut loc pe vremea lui Mahomed, în procesul de trecere de la Profetul avertizator (din perioada mecca-

[1] Vezi I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam,* p. 117. Autorul continuă: „Frază remarcabilă mai ales prin opoziția pe care o stabilește între pioasa viață contemplativă din solitudinea unei chilii și viața activă a războiului; opoziție care a fost cauza dispariției tendinței ascetice din Islam."

nă, 617-16 iulie 622) la Profetul înarmat (din perioada medineză, 622-632).[1] La Mecca, pentru a face prozeliți, Mahomed a practicat, în exclusivitate, metoda convingerii cu ajutorul argumentelor religioase. Apariția ideii de „război sfânt" se va produce la Medina[2], locul unde, în momentul când s-a organizat lupta împotriva meccanilor, a fost definită datoria de a-i combate pe toți aceia care nu aderau la Islam, până ce se converteau sau consimțeau să plătească tributul, semn al supunerii lor. Tradiția consemnează că Mahomed, în calitatea sa de comandant militar, a organizat și participat la 26 *gazâ-le*,[3] a luptat el însuși în cursul a nouă dintre ele și a poruncit efectuarea altor zeci de razii de mai mică importanță la care nu a luat parte, toate aceste expediții fiind dominate de spiritul „războiului sfânt"[3] După Hegira, jihadul devenea un „mijloc de propagandă" și un „instrument politic și militar", prin care Islamul își putea afirma pretenția de universalitate, iar religia musulmană pe cea de religie ecumenică. Acum, jihadul („efortul pe calea lui Allah") îmbrăca, din punct de vedere semantic, haina războiului dus împotriva necredincioșilor, care nu acceptaseră convertirea sau măcar dominația Islamului. Chiar Mahomed își definea misiunea și locul printre Profeții trimiși de Dumnezeu:

„Diferiți profeți au fost trimiși de Dumnezeu pentru a ilustra atributele sale: Moise, cu blândețea și providența sa; Solomon, cu înțelepciunea, măreția și gloria sa; Iisus Hristos cu dreptatea, cunoașterea și puterea sa... Nici una din aceste calități nu era, totuși, suficientă pentru a impune credința, și chiar minunile lui Moise și Iisus au fost tratate cu neîncredere. Din această cauză, eu, ultimul dintre Profeți, sunt trimis cu sabia! Nu este vorba de cei care răspândesc credința mea; dar ucideți pe cei care resping supunerea la lege. Oricine luptă pentru adevărata credință, fie că se jertfește, fie că cucerește, va primi cu siguranță o recompensă glorioasă"[5]

---

[1] A. Morabia, *La notion de gihad dans l'Islam medieval*, Lille, 1975, p. 61.

[2] Irving Washington, *Mahomet and his successors*, Ed. University of Wisconsin Press, Londra, 1970, p. 87.

[3] La turci era vorba de cel care participa la o incursiune armată.

[3] Dominique Sourdel și Janine Sourdel-Thomine, *Civilizația islamului clasic*, vol. I-III, Ed. Meridiane, București, 1975, pp. 43-44.

[5] W. Irwing, *Mahomet*..., pp. 87-88.

Versetele din Coran reflectă această dualitate a metodelor folosite de Mahomed pentru răspândirea Islamului, una „pașnică", cristalizată în perioada meccană, dar care a continuat și după aceea, cealaltă „războinică", structurată după Hegira (622 d.Hr.), la Medina.

În spatele ideii de jihad, ca expediție militară, se afla o puternică tradiție războinică. Practic, jihadul a înlocuit *razia* preislamică atât de răspândită printre triburile arabe, canalizând toată această energie distructivă internă spre exteriorul comunității, în interesul statului islamic care se năștea. „In acest context, afirma un istoric american, se poate specula că jihadul este parțial o raționalizare ideologică a raziei"[1]. Esențiala schimbare adusă de Islam consta în primordialitatea credinței și elanului religios asupra stimulentelor pământești, care determinau expedițiile de jaf, în general, și raziile triburilor arabe, în special. În acest context, este cazul să subliniem existența unor determinații istorice pentru „legile războiului și păcii" încă din vremea Profetului. Deci, se poate spune că bazele viitorului drept islamic al popoarelor au fost puse chiar de Mahomed, al cărui scop politic principal era crearea unui stat și a unei comunități de credincioși. Trebuie amintit faptul că Mahomed nu a alunecat în extrema ideologică ce propovăduia războiul fără a ține seama de realitatea practică, ci în calitate de întemeietor și organizator de stat, dornic de a-și consolida puterea politică, a încheiat „legăminte" și s-a aliat cu nemusulmanii ori de câte ori a fost nevoie[2].

Pornind de la premisa că suntem interesați în descifrarea ideologiei, care a legitimat ulterior acțiunile militare ale otomanilor, să vedem care era terminologia folosită în Islam pentru război. Ca alte mari religii ale Asiei, Islamul vedea lumea ca o confruntare între forțe contrarii. În perioada timpurie a Islamului această luptă a fost redată ca un război între musulmani, cei care împărtășiseră credința revelată de Allah Profetului Mahomed și necredincioșii, cei care respingeau încă adevărata credință[3]. Și cum în

[1] M. Parvin, M. Sommer, „Dar al-Islam: The evolution of muslim territoriality and its implication for conflict resolution in the middle east", in *Internationaal Journal of Middle East Studies*, Londra, nr. 1, 1980, p. 8.

[2] J. Schaht, „Law and Justice", in *Cambridge History of Islam*, vol II, Ed. by University of *Cambridge* Press, Londra, 1986, p. 542.

[3] J.A. Williams, *Themes of Islamic Civilisation*, Ed. by University of California Press Berkley, Los Angeles, 1971, p. 259.

limba arabă, orice „luptă religioasă" era catalogată drept jihad, iată că şi „lupta armată" (războiul în sensul clasic al cuvântului) a fost încadrată în categoria generală de „efort depus pe calea lui Allah" şi, în consecinţă, numit tot jihad. În literatura occidentală, din păcate, s-a reţinut de cele mai multe ori numai sensul de „acţiune armată", încetăţenindu-se pentru jihad traducerea de „război sfânt"

Desemnarea războiului prin cuvântul jihad s-a impus însă atât de mult în conştiinţa musulmanilor, încât un anonim din secolul al VIII-lea, descriind călătoria sa în China şi India, va folosi termenul jihad pentru războaiele autohtone.[1]

În limba arabă, semnificaţia generală a noţiunii de jihad (încă din epoca preislamică) este de „efort susţinut pentru un scop determinat", a cărui atingere presupune şi justifică folosirea oricărui mijloc. Ea apare implicit în toate accepţiunile pe care jihadul le va primi ulterior. Am văzut deja că termenul jihad îşi are originea în verbul *djahada*, care înseamnă „a fi harnic, a face efort, a se osteni, a fi tenace" şi în substantivul abstract *juhd* prin care se desemnează, în general, „efortul", „încordarea de forţe", „concentrarea eforturilor" pentru atingerea unui scop. Această semnificaţie generală, atât de cuprinzătoare, a reprezentat trunchiul din care au început să crească, conform scopurilor religioase, politice sau juridice urmărite, ramuri, sensuri noi ale noţiunii jihad: acţiunile credincioşilor musulmani pentru a-şi dovedi credinţa; expediţia militară împotriva arabilor nemusulmani; războiul contra infidelilor („război sfânt)"; lupta credincioşilor pentru autoperfecţionare morală şi religioasă; efortul intelectual din domeniul apologeticii musulmane; munca juriştilor în căutarea soluţiilor de drept etc.[2]

În Coran, după părerea traducătorilor şi exegeţilor săi, cuvintele care au rădăcina dj.h.d. nu se referă cu predilecţie la război şi religie, ci derivă, în general, de la verbul „a depune efort" („expenditure of efort", „striving"), această rădăcină fiind folosită de regulă în expre-

---

[1] Andre Miquel, *La géographie humaine du monde musulmane jusqu'au milieu de XI-e siècle*, Ed. La Haye, Paris, 1967, p. 120.

[2] *Dictionnaire Arabe-Française-Anglais*, par Regis Blachere, Moustafa Chouemi et Claude Denizeau, Paris, 1972, Ed. Grouche et comp., pp. 1814-1823.

sia „efort pe calea lui Allah" („striving in the way of God").[1] Analiza detaliată făcută de A. Morabia asupra celor treizeci şi cinci de versete în care apar cuvinte cu rădăcina d.j.h.d. vine să înlăture tendinţa de a acorda noţiunii jihad o valoare exclusiv războinică, tendinţă întâlnită atât în epoca medievală, cât şi în cea modernă, mai ales la nemusulmani: de douăzeci şi două de ori semnificaţia jihadului este de efort de ordin general, de zece ori desemnează activităţi războinice, iar de trei ori jihadul are o tentă spirituală.[2]

Evoluţia semnificaţiilor noţiunii de jihad către cea de „luptă cu sabia" este uşor de înţeles, în condiţiile în care Mahomed era propriul său „doctrinar" (deci, cel care căuta să-şi legitimeze actiunile politice), Coranul reflectând, în general, schimbarea condiţiilor istorice şi a gândirii Profetului.

„Tradiţia" (*hadith*) va păstra tenta spirituală a jihadului, dar se va accentua tot mai mult asupra „acţiunii armate împotriva politeiştilor". În textele istorice, filozofice sau juridice din „perioada postcoranică", jihadul va fi folosit cu o multitudine de sensuri, de la „a acţiona/a munci cu zel" până la „a-şi înfrânge instinctele", de la „a duce o luptă armată", în general, până la „război contra infidelilor". In perioada modernă a istoriei lumii arabe, jihadul desemnează orice efort depus pentru atingerea unui scop, nu neapărat religios. El a fost folosit pentru a marca lupta de clasă, lupta armată, efortul spiritual etc. Jihad-ul cu sabia este alternativa preferată, pe care un musulman o are de a depune „efortul său pe calea lui Allah"

In Imperiul Otoman, la fel ca în califatul arab, deţinătorii puterii au transformat jihadul într-un important instrument politic, apelând la doctrina construită în jurul acestui concept ori de câte ori era necesară definirea inamicului, legitimarea războiului sau mobilizarea supuşilor. Sultanii otomani au preluat de la selgiucizi, odată cu ideologia jihadului, şi sarcina de a conduce „războiul sfânt", care va fi pusă în practică aproape fără întrerupere până în a doua jumătate a secolului al XVI-lea. Iniţial, ca vasali ai sultanilor selgiucizi, emirii turcomani anatolieni îi însoţeau pe aceştia în *gazâ-lele* îndreptate împotriva teritoriilor bizantine

[1] Montgomery Watt, *The Majesty of that was Islam.The Islamic World (661-1110)*, Ed. One World Press, Londra, 1970, p. 34

[2] A. Morabia, *La notion de gihad,* pp. 218-219.

(Rum). Astfel, după opinia cronicarului otoman Nişanici Mehmed Paşa, la sfârşitul secolului al XIII-lea, în campaniile militare „dorea să se afle împreună cu sultanul în expediţia şi războiul sfânt" [1] Mai mult, unul din primii cronicari otomani, Ahmedî, îi numea pe otomani, în lucrarea sa intitulată *Iskender-nâme*, numai *gazii*, ignorând orice referire la tradiţia originii tribale a acestora. Mai mult, el a construit o adevărată ideologie a „războiului sfânt" pentru otomani, regatul *gaziilor* identificându-se în viziunea sa, cu statul otoman.[2]

Ideologia „războiului sfânt" a urmat, de regulă, curba descrisa de evoluţia istorică a statului care a adoptat-o. De aceea, şi în perioada otomană, ideologia jihadului trebuie urmărită, analizată şi apreciată în funcţie de evoluţia istorică a puterii politico-militare otomane. Astfel, o privire de ansamblu relevă existenţa, în linii mari, a două etape: a) etapa ideologiei jihadului ofensiv (secolele XV-XVII); şi b) etapa ideologiei jihadului defensiv (secolele XVIII-XIX). Aceasta nu înseamnă că ideologia jihadului defensiv nu a fost prezentă şi în prima perioadă delimitată mai sus sau jihadul ofensiv nu a fost invocat de otomani în secolul al XVIII-lea. Se poate afirma însă cu certitudine că în secolele XIV-XVI, pentru impunerea „păcii otomane" şi legitimarea cuceririlor teritoriale din Europa creştină, a fost exacerbată, în primul rând, ideologia „războiului sfânt" ofensiv. Acum, misiunea de conducători ai „războiului sfânt" era conştientizată şi afirmată răspicat de suveranii din dinastia lui Osman. Atât izvoarele otomane, cât şi cele bizantine ni-i înfăţişează pe sultanii osmanlâi din secolul al XV-lea, ca fiind conştienţi de misiunea ce le revenea de a organiza şi conduce expediţii sfinte împotriva statelor creştine din Sud-Estul Europei, chiar dacă uneori o neglijau din motive politico-militare şi diplomatice. În discursurile unor sultani sau mari viziri, sunt exprimate clar principiile teoretice ale ideologiei jihadului. Astfel, Baiazid I (1389-1402) era caracterizat de Ducas ca un „luptător contra creştinilor ca nimeni altul în vremea sa, în religia arabilor, ucenic înfocat al lui Mahomed, păzind până la ultimul punct porun-

[1] Donald Edgar Pitcher, *An historical geography of the ottoman Empire from earlist times to the end of the sixteenth century*, Leiden, 1972, p. 36.

[2] *Ibidem*, p. 37.

cile lui nelegiuite" [1] Unul dintre scopurile domniei oricărui sultan otoman, inclusiv a lui Mehmed I (1413-1421), era – după acelaşi cronicar – „să mărească poporul profetului şi să micşoreze pe cel al bizantinilor" Preluarea puterii de către un nou sultan presupunea, din punct de vedere ideologic, continuarea „războiului sfânt" început de către înaintaşii săi. Astfel, după decesul lui Mehmed I în 1421, a venit la tronul sultanului fiul său, Gazi Sultan Murad Han, care, în viziunea cornicarului Nişanci Mehmed Paşa, „nu s-a despărţit, ci a mers pe calea cea dreaptă, a ridicat stindardele expediţiei şi războiului sfânt şi a avut încredere în Allah cel generos"[2]. Din discursul politic rostit de Mehmed II în faţa divanului imperial înainte de asediul Constantinopolului (primăvara lui 1453), o adevărată profesiune de credinţă a tânărului sultan, reţinem afirmaţia cea mai semnificativă: „Gazâ-ua este obligaţia noastră de bază, aşa cum a fost şi pentru înaintaşii noştri".[3] Asumarea misiunii de conducere a „războiului sfânt" era afirmată însă cel mai tranşant în „scrisorile de cucerire" (sing. *fetihnâme*), pe care sultanii otomani obişnuiau a le trimite în interiorul şi în afara imperiului cu ocazia unor expediţii victorioase asupra necredincioşilor. Astfel, după cucerirea Constantinopolului, Mehmed II îi reamintea sultanului mameluc, reasumându-şi, în ceea ce-l privea, obligaţia de a furniza gazii şi a conduce gazâ-lele împotriva necredincioşilor. Într-o „carte de biruinţă" expediată după campania din Moldova (881/1476), Mehmed II ţinea să precizeze, în acelaşi spirit, în faţa unui alt conducător musulman (era vorba de Uzun-Hasan) că păstrează „în orice timp şi orice clipă (...) prescripţiile cuceririi şi ale războiului religios sfânt al credinţei cu o extremă străduinţă şi cea mai mare râvnă" [4] Iată de ce cronicarii otomani îşi încep relatarea expediţiilor militare iniţiate de sultani prin menţionarea „dorinţei (acestora) [de a face] război sfânt pe calea lui Allah" Asumarea sarcinii de a conduce „războiul sfânt" în Europa şi, mai ales, succesele repurtate împotriva „necredincioşilor" în se-

[1] Ducas, *Istoria turco-bizantina (1341-1462)*, ediţie critică de V. Grecu, Bucureşti, 1958, III/4, p. 38.

[2] Donald Edgar Pitcher, *An historical...*, p. 42

[3] Critobul din Imbros, *Din domnia lui Mahomed al II-lea. Anii 1451-1467*, ediţie de V. Grecu, Bucureşti, 1963, pp. 56-74.

[4] A. Morabia, *La notion de gihad,* p. 220.

colul al XV-lea şi la începutul secolului al XVI-lea au avut drept consecinţă o transformare relevantă a imaginii otomanilor în lumea musulmană. Impusă de la Istanbul, această imagine a fost recunoscută treptat şi de lumea musulmană. Dacă, iniţial, sultanii erau cei care se aşezau ei înşişi în vârful ierarhiei principilor musulmani, această recunoaştere va veni din ce în ce mai des (mai ales după cucerirea lumii arabe) chiar din interiorul Islamului. Dacă până în 1517, reluarea „războiului sfânt", la o scară pe care numai Islamul timpuriu o mai cunoscuse, a stat singură la baza pretenţiilor sultanilor otomani de lideri ai lumii musulmane, după cucerirea lumii arabe acest argument va fi dublat de titlul luat de sultani, de „Protectori ai Oraşelor Sfinte". Mai mult, ultima legitimare o va înlocui treptat pe cea iniţială, odată cu „declinul gazâ-lelor"

5.8 De la „război sfânt" la „pace sfântă"

Din secolul al XVII-lea, mai precis după eşecul asediului Vienei (1683), ideologia „războiului sfânt" ofensiv a lăsat definitiv loc jihadului defensiv, care venea să justifice pierderile teritoriale şi să anime spiritul războinic al otomanilor în faţa atacurilor tot mai puternice ale statelor creştine din Europa. Acum, atât în textele juridice, cât şi cele istorice se insistă tot mai mult pe caracterul defensiv al jihadului. Un exemplu notabil îl găsim în timpul războiului de la sfârşitul secolului XVII, dintre anii 1683-1699. Astfel, după eşecul asediului Vienei (1683) războiul va fi declarat jihad defensiv dus pentru „înlăturarea daunelor produse de afurisitul de ungur, care plănuieşte să lovească ţinuturile islamice" În aceste condiţii, în primăvara anului 1690, urmărind să mobilizeze noi trupe, Süleyman II (1687-1691) ţinea să reamintească supuşilor săi că participarea la „războiul sfânt" nu mai era o „obligaţie colectivă", ci o „obligaţie individuală"[1] Nu de puţine ori însă, chiar şi la sfârşitul secolului XVIII, în mediul otoman se mai făcea simţită o nostalgie a jihadului ofensiv, mai ales în timpul războaielor cu statele creşti-

[1] Gemil Tahsin, *Relaţiile... Documente turceşti*, nr. 184.

ne din Europa, când conflictul armat părea a fi pe scurtă durată favorabil Porții. Încurajările erau considerate de bun-augur, iar cei care le făceau se aşteptau la un tratament binevoitor din partea sultanului. Într-un raport trimis în vremea războiului ruso-austro-turc din 1787-1791, padişahul otoman era definit ca păzitorul ţărilor islamice şi protectorul credinţei veşnice, urându-i-se totodată ca în timpul domniei lui glorioase să devină cuceritorul (fatih) ţinuturilor păgâne. Ideologia jihadului, fie el şi numai defensiv, nu va dispărea nici chiar în secolul al XIX-lea, deşi între timp Imperiul otoman adoptase treptat cutumele specifice dreptului european al gin-ţilor. Ultimele fetvâ-le pentru djihâd au fost emise în timpul primului război mondial (1914-1918), convocându-i la „război sfânt" defensiv pe toţi musulmanii valizi. Se sublinia însă că această măsură se lua în caz de mare pericol din exteriorul „Casei Islamului", numai „dacă au loc atacuri ale duşmanilor asupra lumii islamice, răpiri şi devastări ale ţinuturilor islamice şi luări în captivitate ale populaţiei musulmane, iar Măria Sa Padişahul Islamului ordonă război sfânt"[1]

Tot începând cu secolul al XVII-lea, factorii politici otomani, ca lideri ai comunităţii musulmane, simţeau tot mai des nevoia să legitimizeze întreruperea jihadului în faţa „Ummei". În comparaţie cu perioada anterioară, se insista tot mai mult pe caracterul temporar al tratatelor de pace încheiate cu suveranii creştini. De aceea, avem de-a face cu o „încetare temporară a ostilităţilor" şi o „pace temporară"[2]

În ce priveşte raportul dintre teoria şi practica „războiului sfânt" în perioada otomană, credem că se poate face trimitere la situaţia similară din primele secole ale Islamului. După puternica expansiune otomană din secolele XIV-XV, teoria şi doctrina vin, începând cu secolul al XVI-lea, să le sancţioneze şi să le ordoneze după un plan „religios", acţiune prilejuită şi de afluxul masiv de savanţi teologi musulmani spre Istanbul, după cucerirea lumii arabe la începutul secolului al XVI-lea. Nu întâmplător acum, principiile şi normele clasice ale doctrinei jihadului sunt reluate şi afirmate cu tărie în documentele de cancelarie şi în cronicile otomane.

---

[1] G. Lewis, „The Ottoman Proclamation of Jihad in 1914", în *Islamic Quartely*, Londra, nr. 3-4, 1975, pp. 157-163.

[2] Donald Edgar Pitcher, *An historical...*, p. 67.

Odată cu islamizarea, turcii, inclusiv turcii otomani, vor prelua şi disjuncţia coranică operată de Muhammad între „credincioşi" şi „necredincioşi", astfel încât izvoarele otomane se aliniază, din acest punct de vedere, tradiţiei islamice. Termenul *kâfir* era folosit din abundenţă pentru a desemna pe toţi cei de altă credinţă decât cea musulmană, nu numai în textele juridice, dar şi în actele de cancelarie sau cronicile otomane. Mai mult, această denumire a pătruns şi în mediul folcloric sub forma „ghiaur", pătrunzând şi în unele limbi balcanice, inclusiv în limba română[1]. Chiar dacă sultanii considerau că toţi necredincioşii formează o comunitate, strict juridic erau două categorii distincte: a) necredincioşii care locuiau în „Casa războiului" şi b) necredincioşii care locuiau în „Casa Islamului"

Esenţa dreptului islamic al popoarelor şi, în acelaşi timp, fundamentul pe care s-a construit întreaga doctrină a „războiului sfânt", a constat în divizarea lumii în două zone: dâr al-Islam („Casa Islamului") şi dâr al-harb („Casa războiului"). Termenul dâr (casă, teritoriu, lume, ţară etc.) este strâns legat de noţiunea de suveranitate. El acoperă o unitate politico-teritorială care are o guvernare şi o suveranitate distincte. Disjuncţia dintre dâr al-Islam şi dâr al-harb nu se regăseşte în Coran. Ea a fost opera juriştilor musulmani din secolele VIII-IX d.Hr., unul dintre primii fiind Abu Yusuf Ya'kub (m. 798). La baza acestei teoretizări au stat, totuşi, mai multe versete din Coran în care se marca sfera necredincioşilor, deducându-se astfel o zonă opusă în care adevărata religie îşi avea practicienii săi. Aceste concepte veneau să exprime în plan juridic o realitate care, practic, ilustra transformarea – în timpul expansiunii arabe – a universalismului religios al Islamului într-un universalism social-politic şi inaugurarea politicii de toleranţă. Deci, conform doctrinei jihadului, lumea era alcătuită din două mari zone: dâr al-Islam şi dâr al-harb. În acest sens, învăţatul Debusî (m. 430/1039) afirma:

„Potrivit nouă, regula de bază constă în existenţa a două «teritorii» ale lumii: teritoriul Islamului şi teritoriul războiului"[2].

---

[1] Dimitrie Cantemir, *Istoria Imperiului Otomanu. Crescerea şi scăderea lui*, traducere de dr. Iosif Hodasiu, vol. I, Bucureşti, 1876, p. 66.

[2] Montgomery Watt, *The Majesty...*, pp. 391-394.

Cele două noțiuni abstracte sunt complementare, nu se poate vorbi de una fără a o implica pe cealaltă. Există mai multe criterii care au stat la baza acestei disjuncții și la definirea celor două concepte. Cel mai important rămâne însă criteriul suveranizății: *dâr al-Islam*. Pentru definirea expresiei dâr al-Islam, în textele juridice clasice s-a insistat în special pe practicarea liberă a cultului religios mahomedan și protecția musulmanilor, evident sub conducerea unui suveran musulman. Iată de ce pentru jurişti dâr al-Islam reprezenta ansamblul teritoriilor în care guverna legea musulmană și în care musulmanii se simțeau în siguranță. Ea poate fi considerată, conform unei definiții relativ recente, „ca o expresie politico-teritorială a comunității în care religia islamică este practicată și protejată de un conducător musulman" [1] Dâr al-Islam avea ca sinonim dâr al-a dl („lumea dreptății"), teritoriul unde domină forța dreptului, ordinea și armonia, întrucât preceptele lui Allah și ale Trimisului său sunt urmate întocmai. După hanefiți, în „Casa Islamului" erau incluse și teritoriile aflate sub suzeranitatea imamului, chiar dacă acolo nu locuia nici un musulman. Locuitorii „Casei Islamului" erau musulmani și nemusulmani „protejați" În perioada otomană, dâr al-Islam ca noțiune juridico-religioasă, era uzitată mai ales în izvoarele juridice, dar o găsim și în cronicile sau documentele osmane de cancelarie. Pentru a desemna teritoriile aflate sub suzeranitatea sultanului, atât cele administrate direct, cât și statele tributare, cel mai des era utilizată expresia ce însemna „Țările bine păzite"

„Casa războiului" îngloba teritoriile în care *şeriat-ul* nu era urmat în domeniul cultului religios sau, cu alte cuvinte, teritoriile care nu se aflau sub dominația Islamului. Prin *dâr al-harb* erau definite zonele care nu intraseră, într-un fel sau altul, sub controlul Imperiului mahomedan sau statele care nu încheiaseră vreun tratat de pace cu acesta. Pentru doctrinarii „războiului sfânt", „Casa războiului" se identifica cu tot ce exista în afara „Casei Islamului". În izvoarele juridico-religioase otomane, *dâr al-harb* era formula cel mai des folosită pentru a desemna teritoriile aflate sub suveranitatea unui principe creştin. Ea era definită laconic de Mouradgea d'Ohsson, care traducea și comenta tratatul hanefitului otoman Ibrahim al-Halebî (m. 1549): „nume general pentru toate țările

[1] M. Parvin, M. Sommer, *Dar al-Islam*... p. 45.

străine" [1] În *fetvâ-le*, opoziția dintre *dâr al-harb* și *dâr al-Islam* era marcată clar, ea lăsând urme și în statul celor care ar fi trecut dintr-o parte în alta, numit cu un termen modern „regimul străinilor" În actele de cancelarie și în izvoarele narative otomane, statele europene erau caracterizate, cel mai adesea, prin atributele „țara necredincioșilor" „ținutul necredincioșilor" și „teritoriul necredinței".[2] Începând cu secolul al XVI-lea, datorită unei tot mai largi recuperări a *siyar-lui* clasic, atributul *harbî* va fi utilizat din ce în ce mai des în documentele emise de cancelaria divanului imperial și în cronicile otomane. În consecință, întâlnim atât formula juridică clasică „Casa războiului", cât și alte expresii, precum „către ținuturile dușmane" În *'ahdnâme-le* din secolul al XVII-lea acordate statelor occidentale era folosită des formula *harbî vilâyet* pentru a desemna țările care nu încheiaseră „tratate de pace" cu sultanul și nu beneficiau de privilegii comerciale. În cronicile osmane, această terminologie este utilizată mai mult sau mai puțin, în funcție de gradul de pregătire al autorilor în domeniul dreptului islamic al popoarelor.

5. 9 Conflictele dintre musulmani

Pentru doctrinarii musulmani, problema *bellum justum* (acută pentru Occidentul medieval) n-a constituit de fapt o „problemă". În teoria juridică, singurul război justificabil era *jihadul*, deci războiul dus în folosul religiei și comunității musulmane și, eventual, acțiunile armate de reprimare a rebeliunilor. O opinie avizată în acest domeniu a fost afirmată de Dimitrie Cantemir:

„Un *bellum justum* și singurul legitim după maximele lor este războiul pentru propagarea religiei muhamedane; și din contră, injust este războiul când prind armele pentru lățirea imperiului sau argumentarea veniturilor statului. De unde se poate vedea (...) că turcii pot avea totdeauna pretext de a da războiului o culoare legitimă".[3]

---

[1] *Ibidem*, p. 41.

[2] Valeriu Veliman, *Documente turcești. Relațiile romano-otomane. 1711-1821*, Ed. Enciclopedică, București, 1984, doc. 73, 122.

[3] D. Cantemir, *Imperiul otoman*, I, p. 107.

Deci, pentru musulmani, teoria *bellum justum* deriva direct din postulatul că în Islam nu putea fi dus un altfel de război decât cel din afara „războiului sfânt" Prin natura lui, *jihadul* era un *bellum justum*. Din această cauză, teoretic, nu era necesară o justificare a războaielor declanşate împotriva harbî-ilor, atunci când aceştia respinseseră somaţia care le fuseseră adresată. Odată ce un război pornit de otomani era definit ca „efort pe calea lui Allah", acesta îşi avea asigurată legitimitatea efectelor sale: titlul de *gazî* pentru participanţi, calitatea de „martiri" pentru cei ucişi în timpul luptelor; „dreptul sabiei" asupra teritoriilor cucerite etc. Într-o fetvâ standard emisă în contextul conflictelor osmano-safavide din secolele XVI-XVII se preciza:

„Dacă vreun muhammedan-turc, arab sau oricare din numărul celor care se numesc sunni, adică drept-slăvitori, într-un război drept, adică făcut pentru înmulţirea credinţei, va omorî un necredincios, deci un creştin sau un iudeu şi mai cu seamă un închinător de idoli, acel muhammedan va fi gazi, adică un viteaz rânduit în rai. Dacă va fi ucis de inamic, atunci va fi şehid, adică mucenic, moştenind şi el raiul" [1]

Iată de ce prima condiţie impusă de doctrinari pentru ca prin jihad statul islamic să-şi atingă ţinta, a fost exclusivismul: „Războiul contra necredincioşilor devenea singura formă de război concepută în Islam, căci teoretic, Islamul trebuie să constituie o singură comunitate organizată sub o autoritate unică" Jihad-ul urma să fie orientat numai în afara comunităţii musulmane şi a „Casei Islamului", căci el trebuia să urmărească cu asiduitate realizarea scopului final, impunerea *şeriat-ului* în „Casa războiului". Acesta era şi motivul pentru care declararea *jihadului* în faţa comunităţii musulmane prin *fetvâ-le* nu era o regulă necesară şi obligatorie la otomani. Ulterior, cu cât absenteismul şi lipsa de entuziasm pentru „război sfânt" devin tot mai prezente în mediul otoman, deţinătorii puterii vor face apel la argumentele juridico-religioase din doctrina jihadului, argumente invocate cel mai convingător de *şeyh ul-Islam*, pentru legitimarea declanşării războaielor şi mobilizarea trupelor otomane. În aceste condiţii, orice victorie şi orice înfrângere a ar-

[1] Idem, *Sistemul sau intocmirea religiei musulmane*, editată de V. Cândea, Bucureşti, 1977, p. 425.

matelor musulmane era pusă pe seama voinței lui Allah, ultima fiind atribuită adesea unei insuficiente fundamentări juridico-religioasă a războiului. În viziunea otomană, „...numai providența divină este autorul victoriilor"[1] – spunea Cantemir. De unde reacția pe care o găsim în izvoarele otomane față de insuccesele armatelor musulmane: „Așa a fost voia lui Allah" ar fi spus Mehmed II după înfrângerea de la Belgrad din 1456, căci scopul pentru care sultanul a „ridicat steagul" fusese formulat, parțial, în discordanță cu cerințele doctrinei: „pentru războiul sfânt (jihad)-dar și pentru mărirea ținuturilor sale".[2]

Numai un război drept – cel dus împotriva necredincioșilor – putea asigura victoria, prăzi, teritorii, robi. Și numai unui război nedrept – cel dus contra fraților musulmani-aducea cu el înfrângerea. În acest sens, Laonic Chalcocondil ne-a lăsat un text semnificativ: „Minunatule între oameni – îşi începea mama lui Uzun Hasan Bey discursul de împăcare în fața lui Mehmed II Cuceritorul –, de ce vii așa cu război împotriva noastră, care suntem de acelaşi neam?! Sau nu ştii că Furtunosul Baiazid, feciorul lui Amurat, păcătuind şi greşind cel mai mult în privința aceasta față de cei de un neam cu el, năprasnic l-a ajuns pedeapsa dreptății şi s-a prăpădit de mâna împăratului Temir?! Şi ție, care până la acest pas ai umblat bine cu cei de un neam cu tine şi nimănui n-ai făcut rău ce nu se mai poate îndrepta, Dumnezeu îți trimite multă fericire din belşug; profetul dându-ți acestea, pune sub mâna ta multă țară înfloritoare şi oraşe şi împărați să-ți fie supuşi şi robi. Şi acestea, tu le înțelegi bine, că-ți este dat să faci cuceriri ca unul care până aici încă nu s-a semețit față de oamenii lui, asuprindu-i (...) şi stăpânitorului puternic şi împăratului îi izbutesc toate, dacă sunt îmbinate cu dreptatea"[3]

Pentru ca tot potențialul comunității musulmane să fie direcționat împotriva *harbî-ilor*, inamicii din afara „casei Islamului", se impunea interzicerea oricăror lupte dintre musulmani, căci, logic, doctrina nu putea concepe ca un grup de credincioşi să verse sângele altui grup de musulmani. Ruperea unității islamice încă de la

[1] Idem, *Imperiul otoman*, p. 107.

[2] Montgomery Watt, *The Majesty...*, p. 399.

[3] Laonic Chalcocondil, *Expuneri istorice*, ediție critică de V. Grecu, Bucureşti, 1958, p. 279.

mijlocul secolului al VIII-lea, cu apogeul proclamării califatelor independente de Bagdad în secolul al X-lea, a pus pe tapet problema calificării războaielor survenite în interiorul comunității musulmane. Ideea esențială a războaielor dintre musulmani era legitimitatea. Pe linia acesteia se înscriu toate aprecierile făcute de jurisconsulți, indiferent de nuanța religioasă. Era necesară justificarea revoltelor împotriva deținătorilor puterii, dar, nu mai puțin, și a expedițiilor de pedepsire inițiate de suveranul musulman impotriva rebelilor. Pentru șiiți, legitimarea luptelor dintre musulmani a fost o operațiune simplă, întrucât cei care respingeau învățătura șiită erau calificați drept „infideli". Shaykh Mufid (m. 1022/1023 d.Hr.) a teoretizat chiar și o a treia categorie de teritorii, numind-o *dâr al-imâm*, „care cuprindea acele zone în care domina adevărata credință (*shi'itismul*), în timp ce *dâr al-Islam* era alcătuit din teritoriile unde era practicat Islamul, altul decât șiitismul[1]. In virtutea spiritului de dreptate (invocat adeseori în textele șiite, alături de jihad), lumea sunnită, fiind considerată responsabilă pentru persecuțiile suferite de adepții lui Ali, al patrulea calif ortodox (656-661), a fost inclusă în categoria „dizidentului", inamic intern. Deci, războiul dus împotriva musulmanilor sunniți era legitim, situați – în viziunea învățatului șiit numit mai sus – în afara „Casei imamului". Pentru sunniți, adepți ai postulatului că Allah nu iubește dezordinea indiferent de persoana care o produce, definirea războaielor dintre musulmani drept jihad a constituit o importantă dilemă. Condiția primordială consta în aplicarea calificativului de „infideli" musulmanilor împotriva cărora se declanșau ostilitățile, întrucât numai împotriva „infidelității" (de tipul „încălcării cuvântului lui Allah") se putea duce un „război sfânt". Deși nu au respins total ideea jihadului coercitiv, mai ales pentru justificarea acțiunilor represive ale autorității de drept, terminologia preferată de juriștii sunniți pentru desemnarea luptelor intercomunitare rămâne totuși *kitâl* (luptă) sau *harb* (război). În acest sens, teoretizând luptele interne dintre membrii comunității musulmane (Umma), shafi'itul al-Mawerdi (m. 1058) le numea „războaie de interes general" și le grupa în trei categorii: „În afara jihadului contra politeiștilor, mai

[1] A. Morabia, *La notion de gihad,* p. 238.

sunt trei feluri de războaie: împotriva apostaților, împotriva rebelilor şi împotriva răufăcătorilor" [1]

Apostat era musulmanul care îşi renegase credința, cel care, pe de o parte, „îşi zicea musulman", dar pe de altă parte, admitea dogme religioase deviate de la credința propovăduită de Mahomed. Apostați erau şi cei care îl insultau pe Profet, pe însoțitorii săi sau pe cei patru califi ortodocşi. În ereziografia musulmană au fost introduse destule nuanțe. În acest sens, amintim şi clasificarea tradiționalistă, care opera o disjuncție între „schismatici" şi „apostați".

Apostații aveau de ales între două posibilități: revenirea la Islam sau moartea, iar pentru atingerea acestui scop suveranul musulman trebuia să conducă împotriva lor un „război permanent". În dreptul islamic s-a mers până la afirmația că jihadul împotriva infidelilor din *dâr al-harb* putea, chiar trebuia, să fie amânat, pentru ca mai întâi să fie înăbuşită apostazia.

Rebeli erau, după definiția lui Ibrahim al-Halebî, „cei care se răsculau contra autorității suveranului, care rezistau la ordinele sale sau care atacau posesiunile sale cu mâna înarmată".[2] De remarcat că, la fel ca în Evul mediu creştin, şi în lumea musulmană, cei care apostaziau sau se ridicau împotriva ordinii de drept a statului erau incapabili să gândească în afara termenilor coranici. De exemplu, cei care s-au răsculat în vremea primului calif drept, Abu Bakr, s-au proclamat profeți şi au încercat să producă revelații coranice. Ulterior, doctrinele inventate de cei care se ridicau împotriva autorității de drept se structurau în jurul dreptului imprescriptibil de a răsturna suveranul vinovat de trădarea însemnelor religiei. Au apărut, astfel, teorii de tipul „răscoalei pentru cauza lui Allah", „demonstrația insubordonării lor"

În practica otomană, confruntările cu principii anatolieni din secolele XIV-XV, cu Egiptul mameluc şi apoi seria lungă de războaie cu Iranul safavid din secolele XVI-XVII au impus sultanilor şi *ulema-lelor* justificarea necesară. În general, toți musulmanii au conştientizat că aceste conflicte între frați de aceeaşi credință erau contrare şeriat-ului şi, implicit, ideii de gazâ. Astfel, otomanii erau

[1] *Ibidem*, p. 240.
[2] Montgomery Watt, *The Majesty...*, p. 101.

acuzați adeseori de emirii anatolieni atacați că încălcau prevederile legii sfinte, conform căreia luptele dintre musulmani erau interzise, motiv dublat, când era cazul, de interdicția divină de a încălca cuvântul dat. Astfel, în timpul asediului orașului Sinop din 1461, emirul Kastamonu replica marelui vizir otoman Mahmud Paşa (857-871/1453-1466):

„Dar, o Machmut, împăratul trebuia să meargă cu război asupra dușmanilor profetului şi nu asupra celor de acelaşi neam şi aceeaşi credință! Căci nu e cu lege să vie şi să desființeze mai întâi pe un bărbat de acelaşi neam şi legat printr-un tratat de pace, fără să fi fost vinovat de vreo nedreptate..."[1]

Cu puțin timp înainte se exprimase o părere similară în momentul negocierilor de pace dintre emiratul Akkoyunlu şi sultanul otoman: „Şi tu nu faci bine cu noi ăştia care suntem de acelaşi neam cu tine şi slujitori ai profetului, în seama căruia soarta a lăsat paza învoielilor făcute" Un izvor de primă mână pentru concepția otomană despre războaiele dintre musulmani este „scrisoarea" din 1474 a lui Mehmed II către sultanul Husayn Bâykarâ (m. 911/1506) din Khorasan, în care, anunțându-i victoria repurtată asupra lui Uzun Hasan Bey, sultanul otoman regreta că fusese silit să lupte împotriva unui „principe musulman":

„...obiceiul familiei mele de rang înalt era de a lupta cu dușmanii necredincioşi şi de înfrunta infidelii impuri. Iată de ce a renunța la tradiția strălucită a strămoşilor noştri şi a urî un principe musulman îmi pare a fi afara moralei cavalereşti şi a solidarității între oameni".[2]

Este şi motivul pentru care cucerirea unor emirate anatoliene, precum Hamîd sau Germiyân, era catalogată drept „anexare păşnică" de cronicarii din secolul al XV-lea, care, probabil, doreau o mascare a adevărului ce contravenea *şeriat-ului*. În aceste condiții, principalul argument juridico-religios folosit de otomani pentru legitimarea războaielor cu alți principi musulmani a fost acuzarea de trădare a „războiului sfânt". Fie când declanşau ostilitățile, fie mai ales când erau atacați de emirii musulmani din Anatolia (ulterior

[1] Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 276-277.

[2] M.Mokri, „Un farman de sultan Husayn Bayqara recommandant la protection d'une ambassade ottomane en Khorasan en 1474", în *Turcica*, V, 1975, p. 75.

de mameluci sau de safavizi), pentru legitimarea războaielor cu alţi musulmani, otomanii lansau în interiorul lumii islamice, cel mai adesea prin *fetvâ-le,* acuzaţia de trădare a jihadului, dus numai de ei împotriva popoarelor creştine din Balcani şi de sprijinire a inamicilor Islamului. Astfel, pentru Ahmedî a fost relativ uşor să justifice răspunsul armat al lui Murad I la atacurile iniţiate de emirii turcomani, în frunte cu Karamanoglu, catalogându-i pe aceştia „fraţi rebeli" care împiedicau desfăşurarea „războiului sfânt" împotriva bizantinilor.[1] În acelaşi spirit ne înfăţişează Ruhî – la fel ca alţi cronicari otomani-acest moment din domnia lui Murad I, care, intenţionând să treacă în Rumelia în scopul unei „expediţii sfinte" în Serbia şi Ungaria, lua cunoştinţă de planul beilor musulmani din Anatolia de a ataca Brusa. În consecinţă, „...sultanul Murad Han Întâiul a cerut lămuriri de la *ulema-lele* şi învăţaţii vremii în această problemă fundamentală: ce este mai folositor: să faci mai întâi *gazâ* sau să respingi duşmanul? În cele din urmă, *ulema-lele* cele onorabile şi învăţaţii cei mari au răspuns în acest chip: este preferabilă respingerea duşmanului decât războiul sfânt. Pentru că *ulema*-lele au spus aşa, (sultanul) a amânat *gazâ*-ua şi, trimiţând cărţi în toate părţile, a strâns oşteni din toate ţinuturile aflate în părţile stăpânite (de el)".[2]

Lupta dusă împotriva coreligionarilor musulmani care i-au împiedicat pe *gazii* să-şi îndeplinească datoria de a purta „război sfânt" era, astfel, consacrată juridico-religios, devenind o necesitate şi o obligaţie religioasă.

Să mai notăm, pornind de la textul citat mai sus, că în secolul al XV-lea cronicarii otomani au manifestat rezerve în folosirea termenul *gazâ* pentru desemnarea acţiunilor armate îndreptate împotriva emirilor anatolieni. Pe de altă parte, observăm căderea *gazâ-lei*, aici o „expediţie sfântă" ofensivă, pe plan secundar, şi transformarea ei în război defensiv, în caz de agresiune din spate. E de subliniat totuşi că notaţiile formale făcute pe marginea acestui text nu trebuie să ne inducă în eroare asupra conjuncturilor politico-militare reale. În ultimă instanţă, Murad I nu a amânat *gazâ-ua* pentru

[1] Morabia, *La notion de gihad,* p.251

[2] Inalcik Halil, *The Ottoman Empire. The clasical age:1300-1600*, New-York, 1973, pp. 200-201.

că aşa au statuat învăţaţii otomani, ci pentru că, din punct de vedere strategic, nici un conducător militar nu declanşează o ofensivă armată în condiţiile unui atac din spate. De altfel, atunci când era vorba de un contraatac al otomanilor împotriva emirilor anatolieni, cronicarii bizantini din veacul al XV-lea invocau cel mai adesea aceste raţiuni strategice şi mai puţin prescripţiile religioase. În acest sens, încă din 1459-1460, Mehmed II îl acuza pe emirul de Akkoyunlu:

„Dar dacă cineva este arătat că greşeşte faţă de cei de un neam cu el, neapărat acel cineva ia drumul mărturiei pentru aceasta şi se apără de cel care-l atacă. Şi eu unul doar am făcut aceasta şi i-am spus mai întâi să nu aducă neajunsuri ţării mele; dar el nici nu s-a înfrânat şi nici n-a încetat să mă atace şi să mă supere".[1]

Chiar dacă jihadul nu era, de regulă, inclus între stâlpii credinţei, găsim adeseori aprecieri superlative de tipul: „rădăcina Islamului este rugăciunea, ramura sa este dania şi vârful este jihadul pentru cauza lui Allah". Ca „efort pe calea lui Allah" care presupunea propagarea cuvântului divin cu inima, prin cuvânt sau cu mâinile, jihadul era o obligaţie pentru fiecare musulman."

Aşa cum călugărul creştin se consacra în mânăstire cultului lui Dumnezeu, la fel musulmanul trebuia să se dedice printr-un act de pură devoţiune „efortului pe calea lui Allah". Similitudinea era bine exprimată în *hadith*: „Nu există monahism în Islam; monahismul acestei comunităţi este jihadul"[2]. Practic era imposibil ca toţi musulmanii să poată lua parte la activităţile războinice. Era şi motivul esenţial care a dus la terorizarea jihadului cu sabia ca obligaţie colectivă. În consecinţă, ca ofensivă armată, războiul împotriva infidelilor devenea în concepţia majorităţii învăţaţilor o „obligaţie de suficienţă", impusă comunităţii musulmane în ansamblul ei. În sprijinul acestei afirmaţii se invocau adeseori două versete din Coran (C. IX/123 şi C. IV795), precum şi o „tradiţie", conform căreia Profetul nu a plecat niciodată la luptă fără a lăsa pe cineva în spate.

În cazul în care exista un număr suficient de musulmani care să poarte „războiul sfânt" ofensiv, prescris de jurişti a se desfăşura

[1] Chalcocondil, *Expuneri istorice*, p. 280.
[2] I. Goldziher, *Le dogme et la loi de l'Islam,* Paris, 1920, p. 117.

anual, jihadul îşi pierdea caracterul de obligaţie religioasă în privinţa celorlalţi musulmani. Realitatea practică şi-a impus limitele şi în privinţa acestei stipulaţii teoretice. Exista oare o comunitate umană care să poată realiza şi menţine o stare permanentă de mobilizare? Practic, statul islamic, în frunte cu suveranul său, era cel care trebuia să se preocupe de îndeplinirea acestei obligaţii. Lui îi revenea sarcina organizării armatei musulmane care, în calitate de reprezentantă a „Ummei", urma să poarte „război sfânt" împotriva statelor nemusulmane.

Ca obligaţie religioasă, jihadul viza pe orice musulman. Totuşi, pentru a participa la un jihad ofensiv existau şase condiţii care limitau participarea (luând drept criteriu ideal dorinţa tuturor musulmanilor de a se jertfi pentru Allah): a) psihologică – să fie în deplinătatea facultăţilor mintale; b) fizică – să fie de sex masculin şi „sănătos la trup"; c) socială – să nu fie rob; d) juridică – să fie major şi să nu fie dator nimănui; e) economică – să-şi poată întreţine singur familia şi să-şi poată procura mijloacele necesare pentru expediţie; f) religioasă – să fie credincios lui Allah şi să plece la război cu gând bun, cu intenţia sinceră de a se lupta pentru propagarea religiei şi nu pentru pradă. De fapt, tratatele de drept islamic nu vorbesc despre condiţii, ci despre excepţiile jihadului ofensiv, exprimând pe deplin realitatea ignorării datoriei de a participa la războaiele împotriva infidelilor. În acest sens, printre cei exceptaţi de la jihad, ca obligaţie colectivă, învăţaţii musulmani îi numesc întotdeauna pe minori, femei şi bătrâni, pe bolnavi şi handicapaţi, pe sclavi şi debitori, mai rar pe cei care nu posedau mijloace necesare pentru expediţie (cal, provizii, echipament) sau pe cel mai bun jurist al oraşului.[1]

5.10 Stimulentele jihadului

Două erau mijloacele prin care doctrinarii musulmani căutau să asigure o participare largă a musulmanilor la „războiul sfânt": pra-

[1] A. Morabia, *La notion de gihad*, p. 342-351.

da şi martirajul. Universalizarea religiei prin realizarea unei *pax islamica*, privită ca scop final al Islamului, se deosebea de câştigarea recompensei cereşti şi acapararea bunurilor materiale ale inamicului, scopuri imediate ale unei expediţii sfinte şi limitate la fiecare individ în parte. Prada şi martirajul ocupau, de fapt, locul stimulentelor, care, odată promise, urmau să determine – în viziunea ideologilor musulmani – creşterea entuziasmului drept-credincioşilor pentru „lupta pe calea lui Allah".

Caracterul profitabil din punct de vedere material al *gazâ*-lelor otomane din secolele XIV-XVI, a fost subliniat de toţi cei care s-au aplecat asupra perioadei de început a statului otoman. Achiziţionarea de robi era, de altfel, un scop esenţial al incursiunilor efectuate în sud-estul Europei. În aceste condiţii, este explicabilă imaginea pe care o găsim în cronicile otomane şi bizantine din secolul XV-XVI, care îi înfăţişează adeseori pe luptătorii din *gazâ*-lele otomane jefuind şi înrobind teritoriile statelor creştine.[1]

Cu siguranţă, pentru mercenari şi săraci, prada era principala lor ţintă atunci când participau la „expediţiile sfinte" otomane. Încă un argument, poate decisiv: cuantificarea succesului unei „expediţii sfinte": după numărul de necredincioşi înrobiţi, alături sau chiar înaintea consecinţelor politico-militare.

Sensul de bază al noţiunii de jihad este „efort susţinut spre un scop determinat". Prin jihad nu trebuie să se înţeleagă numai război purtat cu sabia, căci se riscă unilateralizarea acestei noţiuni. Existenţa şi practicarea mult mai întinsă, ca parte a ritualului religios musulman, a unui jihad cu inima, prin cuvânt sau cu mâinile (în termeni moderni – jihad moral şi spiritual) ne oferă un tablou mai complex, mai nuanţat. Noţiunea de jihad acoperă de fapt o întreagă gamă de eforturi materiale şi spirituale ale indivizilor şi comunităţii musulmane în ansamblu, spre realizarea unei societăţi ideale.

În textele juridice elaborate de învăţaţii musulmani începând cu secolul al VIII-lea d.Hr. dar având ca surse originare formale *Coranul* şi *Sunna*, ecuaţia vieţii era formată din scop – un *Imperium mundi mahomedan* şi efortul foarte susţinut: lupta armată contra necredincioşilor (jihadul cu sabia). Necredincioşi erau consideraţi toţi cei

[1] Chalcocondil, *Expuneri istorice*, pp.29,30,38,54.

care profesau o altă religie, fiind împărțiți la rândul lor în „oameni ai Cărții" (creștinii și evreii) și politeiști (idolatrii). Conform doctrinei jihadului lumea era împărțită în „Casa Islamului" (*dâr al-Islam*), care cuprindea teritoriile conduse de un suveran musulman (evident, după *șeriat*) și „Casa Războiului" *(dâr al-harb*), ce îngloba, în general, teritoriile ce nu intraseră sub controlul Imperiului mahomedan. Între aceste „lumi" exista, teoretic, o stare permanentă de război până la impunerea supremației Islamului asupra „Casei războiului", adică până la realizarea stării ideale de pace, *pax islamica.*

În logica doctrinei, *jihad* (ca război ofensiv contra necredincioșilor) a fost un instrument de impunere (prin forță) a păcii, deci cu finalitate proprie, și nu un scop în sine. În consecință, activitatea războinică a unui stat musulman, inclusiv a Porții Otomane, trebuie privită, cel puțin teoretic, prin prisma „păcii finale", pace care însemna, de fapt, impunerea unei ordini bazate pe preceptele șeriatului.

La nivelul doctrinei și ideologiei „războiului sfânt", trebuie remarcată diferența vizibilă dintre teorie și practică, discordanță care s-a manifestat în funcție de timpul istoric și spațiul geografic, atât în islamul clasic, cât și în perioada otomană. Această discordanță poate fi definită diferit, în funcție de unghiul de vedere din care o abordăm. Pe de o parte, perioadei de maximă activitate războinică (până în jurul anului 750 în Califatul arab, până la mijlocul secolului al XVI-lea, în perioada otomană) i-au corespuns foarte puține realizări teoretice în domeniul *siyarului.* Pe de altă parte, respectarea doctrinei jihadului în practica politico-militară a lăsat de dorit în întreaga sa existență. Totuși, și în islamul clasic, și în perioada otomană, ideologia „războiului sfânt" a fost utilizată din plin pentru legitimarea în fața comunității musulmane, din punct de vedere juridico-religios, a acțiunilor războinice și a încheierii unor înțelegeri de pace.

Este clar că jihadul armat a constituit un instrument politic, o ideologie în mâna „Casei lui Osmar". Totodată însă, nu putem ignora că jihadul ofensiv, chiar mai puțin decât cel defensiv, a trezit puternice ecouri în conștiința religioasă individuală, dar și colectivă, a turcilor otomani. Ideologia „războiului sfânt" a urmat curba descrisă de evoluția istorică a puterii politico-militare otomane. În linii mari, se pot delimita două etape: a) etapa ideologiei jihadului ofen-

siv (secolele XIII-XVII) şi b) etapa ideologiei jihadului defensiv (secolele XVIII-XIX). Aceasta nu înseamnă că ideologia jihadului defensiv nu a fost prezentă în prima perioadă delimitată mai sus sau jihadul ofensiv nu a fost invocat de otomani în secolul al XVIII-lea. Se poate afirma însă cu certitudine că, în secolele XIV-XVI, pentru importanţa păcii otomane şi legitimarea cuceririlor teritoriilor din Bizanţ şi Europa a fost exacerbată, în primul rând, ideologia războiului sfânt ofensiv. La fel cum, după eşecul asediului Vienei 1683, ideologia războiului sfânt, ofensiv a lăsat loc definitiv jihadului defensiv (care venea să justifice pierderile teritoriale şi să anime spiritul războiului otoman cu noile puteri europene, Austria şi Rusia).

6.1 Conflictul religios la Bizanț

Evanghelia Mântuitorului Iisus Hristos este prin excelență un mesaj de pace, îndreptat spre dragostea de Dumnezeu și de aproapele. Predica de pe Munte este chintesența acestui mesaj: Mântuitorul reia preceptele legii date de Moise și fără să le abolească, le amplifică înțelegerea. Nu numai că nu trebuie să ucizi, ci nu trebuie nici măcar să gândești rău împotriva aproapelui tău. Vechea lege a talionului, „ochi pentru ochi, dinte pentru dinte", este desăvârșită de legea iubirii dată de Hristos: *„Ați auzit că s-a zis: ochi pentru ochi și dinte pentru dinte. Dar eu vă spun să nu vă împotriviți celui ce vă face rău. Ci, oricui te lovește peste obrazul drept, întoarce-i și pe celălalt"* (Matei 5, 38-39). Atitudinea de refuz total al violenței este cu atât mai semnificativă cu cât ea se exprimă într-un context dificil: romanii invadaseră de puțină vreme Palestina și pământul lui Iuda și al lui Israel era ocupat de păgâni, considerați impuri și intolerabili pentru orice locuitor al acestui spațiu. Zeloții propovăduiau rezistența, instigau la revolte și încurajau acțiunile violente. De asemenea, evreii disprețuiau autoritățile religioase, considerate prea conciliante cu ocupanții.

Chiar în acest context extrem de tensionat, Mântuitorul propovăduiește nonviolența, considerându-l pe roman „aproapele meu" Iisus declară că cele mai importante legi ale Decalogului sunt: *„Să-l iubești pe Domnul Dumnezeul tău, cu toată inima ta, cu tot sufletul tău și cu tot cugetul tău. Aceasta este marea și întâia poruncă. Iar a doua, la fel ca aceasta, este: să iubești pe aproapele tău ca pe tine însuți. În aceste două porunci se cuprind Legea și proorocii"* (Matei 22, 37-40). Practic, dragostea de Dumnezeu și dragostea de aproapele rezumă întreaga Revelație.

Atitudinea non politică a Mântuitorului a determinat și atitudinea mulțimilor din Ierusalim. Cei care-L întâmpinaseră cu entuziasm la intrarea în Ierusalim s-au simțit dezamăgiți când au constatat refuzul de a amesteca credința cu politica. Mulțimea de pelerini aștepta un Mesia eliberator, care urma să se așeze în fruntea evreilor și să primească sprijinul legiunilor cerești pentru a-i alunga pe romani. În plus, în momentul arestării, Mântuitorul nu opune rezistență, ci chiar

îl ceartă pe Petru că a tăiat urechea unui oarecare Malhus, ordonându-i categoric să renunțe la violență: *„Pune-ți sabia la locul ei; căci toți cei ce scot sabia, de sabie vor pieri. Crezi că n-aș putea să rog pe Tatăl meu, care mi-ar pune îndată la îndemână mai mult de douăsprezece legiuni de îngeri?"* (Matei 26, 52-53). Dimensiunea politică și eshatologică a acestei așteptări este evidențiată prin prisma reacțiilor diferitelor partide existente. Romanii îl condamnă ca pe un agitator, ca pe un rebel față de stat, mulțimea îl îndepărtează cu ciudă, atunci când constată că nu este un războinic, ci un profet care condamnă violența.

Atitudinea Apostolilor se schimbă însă brusc, după Înviere. Ei încep să propovăduiască împărăția Domnului, care nu este din această lume, în care se va intra prin credință, și nu prin forță: *„Dar noi, după făgăduința Lui, așteptăm ceruri noi și pământ nou, în care va locui neprihănirea"* (II Petru 3, 13).

În acest sens, creștinismul nu a propovăduit anarhia, nici revolta, ci supunerea față de autoritățile legale: *„Voiești, deci, să nu-ți fie frică de stăpânire? Fă binele și vei avea laudă de la ea. Dregătorul este slujitorul lui Dumnezeu pentru binele tău... De aceea trebuie să fiți supuși nu numai de frica pedepsei, ci și din îndemnul cugetului"* (Romani 13, 3-5). Supunerea credincioșilor în fața lui Dumnezeu este primordială și absolută. Creștinul se supune statului atât timp cât legile sale nu sunt contrare legii lui Dumnezeu. În caz contrar, creștinul trebuie să aleagă credința în Dumnezeu: *„Trebuie să ascultăm mai mult de Dumnezeu decât de oameni"* (Fapte 5, 29).

În aceste condiții, conflictul dintre adepții noii învățături și puterea politică apare foarte curând în această perioadă. Serviciul militar în armata romană presupunea devotamentul dus până la extrem: soldatul depunea jurământul de credință Imperiului și împăratului. Pentru omul antic, legitimitatea acestor cerințe venea de la sine. Religia (cuvânt de origine romană fără echivalent în greacă sau în ebraică) nu era o problemă de alegere personală, ci o chestiune care privea familia, cetățenii și statul. Credința sau absența credinței personale nu avea nimic de-a face cu religia, pentru că aceasta reprezenta de fapt recunoașterea unui sistem existent, a legitimității acestuia. Creștinii refuzau să îndeplinească această datorie civică, atitudinea lor nefiind o rebeliune, o condamnare în sine a statului sau o contestare a unor defecte și vicii particulare. Ei puteau afirma fidelitatea față de Roma și să se roage pentru împărat și autorități, dar nu puteau accepta două exigențe: să-l numească pe împărat „Domn" și să adore

idoli chiar şi în mod formal, fără credinţă. „Domn" în limbajul vremii desemna un stăpân absolut, de rang divin, iar sensul credinţei creştine era venirea în această lume şi domnia unui singur şi adevărat Domn, Iisus Hristos (Fapte 2, 36). Aceasta însemna că Dumnezeu i-a dat întreaga autoritate asupra lumii şi de acum El era singurul Stăpân al vieţii umane. „Un singur Domn!" Poate că noi nu mai simţim astăzi forţa acestei exclamaţii, pe care ne-au transmis-o primii creştini, dar care rezona la vremea aceea ca o provocare lăsată lumii, în care nu mai era autoritate, nici stat sau colectivitate care să revendice rangul de „Domn" şi un caracter divin. În mod curios, în lupta creştinilor împotriva exigenţelor Imperiului păgân, s-a căutat să se vadă o indiferenţă a lor faţă de lume, o tentativă de a se elibera. În realitate, prin refuzul de a satisface o exigenţă care nu era luată în serios nici de cei care o impuneau, creştinii arătau generaţiilor viitoare măsura responsabilităţii lor în această lume. Respingând această pretenţie formală a statului, ei îl includeau în perspectiva Împărăţiei lui Hristos şi îl invitau implicit să se supună Împăratului, Domnului acestei lumi.

La sfârşitul secolului al III-lea şi începutul celui de-al IV-lea, persecuţiile împotriva creştinilor se amplifică, religia creştină fiind considerată ilegală. Cu toate acestea, creştinismul se răspândeşte până în momentul în care devine chiar majoritar. În secolul al IV-lea, atitudinea imperială se schimbă radical, o dată cu urcarea pe tron a lui Constantin cel Mare. Acum, atitudinea creştinilor faţă de război se va modifica profund. Folosirea violenţei şi a armelor, interzisă cu desăvârşire până atunci, îşi va găsi justificarea în anumite condiţii. În timpul lui Teodosie I cel Mare, creştinismul devine religie de stat (380), Teodosie al II-lea îi exclude definitiv pe păgâni din administraţie şi armată, iar Leon I le retrage dreptul de a acţiona în justiţie. În 529, Justinian le suprimă chiar şi libertatea de conştiinţă: păgânii trebuiau să se boteze, în caz contrar erau pedepsiţi cu exilul şi confiscarea bunurilor. Astfel situaţia se schimbă radical, au loc convertiri în masă, care nu mai au fervoarea şi sinceritatea timpurilor dificile.

Atitudinea creştinilor faţă de serviciile militare se schimbă, datorită condiţiilor total diferite. Jurământul de fidelitate faţă de împărat nu-i mai pune în dificultate doctrinară pe credincioşi, nu mai putea fi asimilat unui cult idolatru, deoarece Imperiul combătea idolatria.

6.2 Hotărâri canonice

La sinodul de la Arles din 314, s-a decretat excomunicarea celor care refuză serviciul militar sau cel puțin folosirea armelor și pe timp de pace. La sinodul de la Niceea din 325, prin canonul 12 se arăta că situația se schimbase. Cu toate acestea, clerul nu avea voie să verse sânge, deoarece nu putea săvârși sfintele slujbe cu mâinile pătate de sânge, chiar dacă acest lucru se făcea în folosul statului creștin. Misiunea lor era aceea de a se ruga dimpreună cu călugării pentru salvarea Imperiului creștin și pentru succesul în lupte. Lucrurile nu au stat întotdeauna așa, mărturii în acest sens având de la comentatorii Zonaras și Balsamon. Aceștia observă că în practica vieții bisericești nu s-au respectat prevederile Sfântului Vasile cel Mare, ci s-a avut în vedere o prescripție Sfântului Atanasie: *„precum a ucide nu este îngăduit; dar în război a desființa pe vrăjmaș este și legiuit, și vrednic de laudă. Astfel că, chiar de cinste mai mare se învrednicesc cei ce s-au distins în război, și acestora li se ridică monumente care vestesc faptele lor curajoase; astfel, același lucru, în unele împrejurări și la anumită vreme nu este îngăduit, iar la alte împrejurări și la anumită vreme se îngăduie și se iartă"*[1]

Sfântul Vasile cel Mare aduce următoarele completări: *„părinții noștri nu au socotit între uciderи uciderile din războaie; mie mi se pare că le dau iertare celor ce luptă pentru bună-cuviință și pentru dreapta cinstire de Dumnezeu, dar poate că este bine a-i sfătui că trei ani să se rețină de împărtășanie ca niște necurați cu mâinile"*[2] Tema este reluată și în canonul 55: *„cel ce pleacă să lupte împotriva tâlharilor, fiind afară de biserică, se oprește de la Împărtășania Bunului; iar fiind clerici, se caterisesc din treaptă căci zice: tot cel ce scoate sabia de sabie va muri (Matei 26, 52)"*[3]

Din aceste citate ne putem da seama că Biserica acceptă războiul de apărare, iar cei ce ucid inevitabil într-un astfel de conflict, nu sunt asimilați criminalilor de rând. După legalizarea creștinismului în Imperiu, creștinii nu au trecut la o ofensivă armată împotriva celor ce nu erau de o credință cu ei, asemenea musulmanilor.

---

[1] Ioan N. Floca, *Note și comentarii la Canoanele Bisericii Ortodoxe*, comentariu la canonul I al Sfântului Atanasie cel Mare, Sibiu, 1991, p. 313.
[2] Idem, *Canonul 13 al Sfântului Vasile cel Mare*, p. 330.
[3] *Ibidem*, p. 353.

Modelul de război sfânt pentru creştinătate rămân cruciadele, motivaţia celor angajaţi în aceste lupte fiind tocmai eliberarea religioasă, îndepărtarea dominaţiei necredincioşilor din locurile sfinte ale creştinătăţii.[1] Cu toate acestea, unii istorici ai Bizanţului îl consideră pe Heraclius drept primul dintre cruciaţi, infirmând oarecum teza conform căreia războiul sfânt a fost o iniţiativă exclusiv occidentală.

6.3 Heraclius

Pentru cronicarii Evului Mediu, Heraclius este considerat unul dintre eroii creştinismului, alături de Roland, Carol cel Mare, Godfroi de Bouillon şi Richard Inimă de Leu. La 500 de ani de la marea campanie împotriva perşilor, Heraclius devine o parte din istoria cruciadelor.[2]

Jefuirea Ierusalimului în 614 de către perşi a fost evenimentul central ce a urmat distrugerii provinciei creştine Siria. Se mai pot vedea astăzi ruinele bisericilor distruse de perşi. Motivul religios al declanşării conflictului împotriva perşilor l-a constituit distrugerea deliberată a bisericii Învierii, construită de către Constantin cel Mare, torturarea patriarhului Zaharia şi a preoţilor pentru a destăinui locul unde se afla Sfânta Cruce. Chiar din 540, de la atacul lui Chosroe, războiul dintre creştini şi perşi a fost considerat de partea bizantină, drept o luptă pe viaţă şi pe moarte între două religii care-şi legaseră soarta de două Imperii cu pretenţii universale, conştiente de misiunea lor. Câştigată de Hristos sau de Ahura-Mazda, victoria finală avea să deschidă învingătorului era domniei universale.[3]

---

[1] Acest timp de conflict nu impunea neapărat şi convertirea, iar o astfel de „iniţiativă" are loc începând cu secolul al XI-lea.

[2] Afirmaţia îi aparţine lui William, arhiepiscop de Tyr, istoric, născut probabil în Palestina din părinţi europeni, prin 1127-1130. Una dintre lucrările sale fundamentale este *Historia Hierosolymitana*, în 23 de cărţi, o istorie generală a cruciadelor şi a regatului de Ierusalim până în 1148.

[3] Andre Grabar, *Iconoclasmul bizantin*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1991, p. 57.

În jurul anului 620, patriarhul Cosntantinopolului Serghie a oferit împăratului averea bisericii pentru a dota armata în campania din Persia. Atât patriarhul, cât şi împăratul au mers în catedrala Sfânta Sofia, unde Heraclius a jurat să nu abandoneze poporul, să se străduiască să recapete Sfânta Cruce, să recucerească Ierusalimul şi să-i înfrângă pe duşmanii religiei creştine. Am văzut că Sfântul Vasile cel Mare prin canonul 13 accepta omorul în lupta dreaptă, iar cei care omorau în război trebuiau să se abţină de la Sfânta Împărtăşanie trei ani din momentul în care mâinile lor au devenit necurate. În orice caz, până în secolul al VII-lea se poate constata o schimbare evidentă în elementele constitutive ale noţiunii de conflict. Din vremea lui Heraclius se poate constata că războiul purtat de împărat, alesul lui Dumnezeu pe pământ, era considerat sfânt şi drept. De aceea, împăratul a fost în stare să promită soldaţilor săi că cei care mor în luptă sunt martiri şi vor fi răsplătiţi în cer. Putem observa aici chiar similitudini între atitudinea cu privire la martiraj a lui Heraclius şi cea a lui Mahomed.[1]

Conflictul cu perşii a dat naştere şi unui „război de propagandă religioasă" situat la nivelul imaginilor religioase. Astfel, pentru consolidarea operaţiunilor militare ofensive, Serghie a ordonat ca vasele şi candelabrele Bisericii să fie topite şi transformate în monede. Prin fondurile oferite războiului, populaţia Constantinopolului putea simţi contribuţia sa la acest conflict împotriva adversarilor lui Hristos. De asemenea, noile monede, multe dintre ele menite să câştige ajutorul triburilor creştine caucaziene, purtau simboluri religioase, precum crucea sprijinită de un glob şi mesajul: „Dumnezeu i-a ales pe romani"[2] În cele din urmă Heraclius obţine victoria în anul 627, lângă Ninive. Împăratul bizantin pune astfel capăt conflictelor cu perşii, victoria sa putând fi comparată cu cele ale lui Alexandru cel Mare. În acest sens, el declară în 628: „Chosroes învinsul, a fost trufaşul necredincios care s-a ridicat împotriva

[1] Unii spun că acceptarea războiului sfânt ar fi avut loc dinspre creştinism către islam, că propaganda conflictului sfânt din anii 620-628 ar fi putut influenţa dezvoltarea ulterioară a jihadului. Există şi alte păreri conform cărora ideea jihadului nu este contemporană cu Mahomed. Opinia celor mai serioşi cercetători ai acestei teme este însă aceea că ambele concepte de jihad şi martiriu, nu au existat în perioada preislamică a Arabiei.

[2] Andre Grabar, *op. cit.*, p. 60.

lui Hristos. El este Theomarhos (luptător împotriva lui Dumnezeu) şi Theomisetos (cel urât de Dumnezeu). Armatele bizantine iubitoare de Hristos, l-au azvârlit în prăpastie ştergându-i amintirea de pe faţa pământului" [1] În final, lupta împotriva perşilor a fost un conflict împotriva necredinţei sasanizilor şi a statului lor. De aceea, necucernicia este o crimă pe care împăratul creştin este nevoit să o suprime. Armata este personificată în „dreptatea care mărşăluieşte", iar disputa dintre Heraclius şi Chosroes este asemenea unei curse din hipodromul imperial, ce are drept stadion întreg pământul, spectatori oamenii, iar arbitru pe Dumnezeu[2]. Războiul lui Heraclius împotriva perşilor poate fi considerat un conflict religios care anticipa într-un fel cruciadele de mai târziu. Din păcate după victoria de la Yarmuk din 636, Siria a fost pierdută de bizantini, iar musulmanii au pătruns în Orientul Mijlociu, care nu va mai fi recucerit de creştini.

O dată cu Heraclius, creştinismul bizantin a cunoscut o schimbare de atitudine cu privire la conflict. Putem observa şi o diferenţă de perecepere a acestei noţiuni între creştinism şi islam. Încă de la început, Mahomed nu a respins forţa, ci a acceptat războiul sfânt, jihadul. Succesorii săi au amplificat acest aspect: cuceririle musulmane din secolele VIII-IX. Unii musulmani, consideraţi astăzi ca moderaţi, au încearcat să reducă, dacă nu să elimine, înţelesul jihadului de „război sfânt", afirmând că islamul este o religie a păcii, iar jihadul un efort moral interior. Realitatea nuanţează această iniţiativă, războiul sfânt în islam fiind admis, preconizat încă din primele vremuri ale islamului de fondatorul său. În creştinism războiul sfânt nu poate fi revendicat în nici un fel de la Mântuitorul Hristos. Împărăţia cerurilor predicată de către Mântuitorul este de cu totul altă natură decât împărăţiile acestei lumi. De aceea Iisus condamnă folosirea violenţei şi exclude orice posibiliate a unui conflict violent, iar martirii creştini nu sunt războinici, ci pacifişti, chiar şi atunci când se opun unui stat persecutor.

[1] *Ibidem*, p. 57.
[2] *Ibidem*.

7. 1 Contactul cu turcii: sultanatul de Rum

Imperiul Bizantin, încă de la întemeiere, a fost nevoit să facă față ameninţărilor multor popoare, migratoare sau sedendare; rând pe rând a avut conflicte armate cu popoarele vecine dornice să intre în stăpânirea teritoriilor sale şi să pună capăt unui stat care le amenința supremația şi existența în această parte a lumii. Astfel, sasanizii, arabii şi turcii au luptat cu toate mijloacele de care dispuneau contra Imperiului creştin, singurul continuator de drept al vechiului Imperiu Roman. De-a lungul a peste o mie de ani, el a căutat să-şi salveze existența, luptând din greu cu duşmanii săi, dar până la urmă a trebuit să se recunoască învins. Cei care au reuşit să-i dea lovitura de grație au fost turcii, care în decurs de mai multe secole i-au cucerit treptat provinciile, în final intrând şi în stăpânirea Constantinopolului, simbolul continuității Romei şi garantul dăinuirii Ortodoxiei.

Când se vorbeşte de turci, raportându-se relația lor cu Bizanțul, se face referire de cele mai multe ori la turcii otomani deoarece ei au fost cei care au reuşit să elimine definitiv existența statală a Imperiului Bizantin. Din cercetarea atentă o originilor lor, putem constata că au apărut ca formațiune statală în cursul secolului al XIII-lea şi abia în secolul următor au contat ca mare putere, cu o ascensiune foarte rapidă. Istoria consemnează conflictele cu turcii ale bizantinilor, anterioare acestei perioade, însă cel puțin bizantinologii români fac referiri foarte sumare la acestea cu toate că ele reprezintă un moment de cotitură decisivă în existența Imperiului cu sediul la Constantinopol. Aceşti turci, predecesorii otomanilor atât de cunoscuți, erau selgiucizii, numiți aşa după strămoşul lor Saldjuk. Cu ei încep primele contacte ale bizantinilor cu turcii, conflictele cu aceştia marcând decisiv existența Imperiului. De altfel, conflictele militare, înfrângerile suferite în fața lor aveau să constituie începutul decăderii puterii bizantine pe plan militar, politic şi economic.

Imperiul Bizantin intră pentru prima dată în contact cu populații de origine turcă în timpul împăratului Iustin al II-lea care schimbă cu ei câteva ambasade cu scopul de a-i atrage în sfera de influență bizantină. Totuși, prezența lor în această parte a lumii era destul de modestă până în secolele X-XI când, din Extremul Orient, împărțiți în trei grupe – karlaki, uiguri și oghuzi sau ghuzi – sunt împinși spre vest de către chinezi, care-și restauraseră puterea sub T'ai Tsou. Ghuzii atinseseră încă din secolul al IX-lea Marea Aral și valea inferioară a fluviului Syr-Darya. La sfârșitul secolului al X-lea, sub presiunea de la răsărit, sunt nevoiți să ocolească Marea Caspică lucru pe care o parte din populația ghuz l-a și făcut.[1] Din cele 24 de triburi ale acestei grupe de populații turce făcea parte și cel condus de Selgiuk care se convertise la islam, împreună cu poporul său, pe când se afla la granița Afganistanului[2] Cu un mare număr dintre membrii tribului său, el trece râul Oxus în Asia Centrală[3], și ajunge în Transoxiana unde primește din partea șefului statului musulman Ghazi, Mahmud, permisiunea de a se stabili[4]. Pe aceste noi teritorii el moare în jurul anului 1007, la vârsta de peste 100 de ani, lăsând moștenitori patru fii[5] De aici, urmașii lui au început să pătrundă în părțile nordice ale califatului abasid, pe teritoriul actualului Iran.[6] Ei și-au păstat autonomia până în 1038, când selgiucizii, aflați sub conducerea nepoților lui Selgiuk, Togrul și Ciacar, se proclamă independenți. Ei cuceresc de la urmașul lui Mahmud, pe nume Masud, Nishpurul, în 1038, și în anul următor Chorasanul, unde se așază definitiv și încep să se extindă spre vest. Pe măsură ce înaintau pe teritoriul Califatului arab întâlneau și alți turci care veniseră înaintea lor, unii dintre aceștia aflându-se sub comanda garnizoanelor arabe de la frontieră, iar alții se aflau

[1] N. Bănescu, *Istoria Imperiului Bizantin*, vol II, Ed. Anastasia, București, 2003, p. 601.

[2] E. de Vitray-Meyerowitch, *Konya. Ou la danse cosmique,* Editions Jacqueline Renard, Paris, 1989, p. 52.

[3] M. Philips Price, *A history of Turkey. From Empire to Republic,* Londra, 1956, p. 32.

[4] N. Bănescu, *op. cit.,* p. 602.

[5] E. de Vitray – Meyerowitch, *op. cit.,* p. 52.

[6] M. Philips Price, *op. cit.* p. 32.

în serviciul direct al califilor, îndeplinind funcţii de guvernatori ai provinciilor.

Confirmarea definitivă a creării noului stat selgiucid a venit în urma marii bătălii de la Dandanakan din 23 mai 1040, când turcii-selgiucizi i-au învins pe ghahnevizi şi le-au permis să se lanseze într-o serie de cuceriri, care-i vor aduce tot mai aproape de graniţa Imperiului Bizantin[1] După această dată, când practic devine stăpânul Persiei, Togrul-beg (1037-1063) a înaintat rapid în Mesopotamia de Jos dinspre nord, ameninţând Armenia şi Mesopotamia de Sus. Totodată el a fost şi precursorul cuceririi Siriei.[2] În timpul său au loc primele conflicte armate cu bizantinii, care prin anexarea Armeniei la Imperiu au favorizat instalarea anarhiei în această provincie, ceea ce a dus la decăderea bunei organizări militare instaurate de Vasile I Macedoneanul, populaţia trecând în bună măsură de partea invadatorilor.

În 1048, Kutulmish, vărul lui Togrul-beg, învins de dinastul arab de la Mossul, Qurais, se retrage în Azerbaidjan prin provincia Vaspauracan, de curând ocupată de bizantini, a cărui conducător, Stephanos Lichudes refuză generalului turc trecerea prin ea. Acest lucru a dus la declanşarea unui conflict armat, consumat la nord de lacul Van care s-a încheiat cu victoria turcilor şi capturarea lui Lichudes. Togrul-beg, pentru a răzbuna imediat afrontul adus trupelor sale, trimite o expediţie militară contra provinciei bizantine, condusă de un nepot al său, Hassan care pătrunde până în Armenia unde guvernatorul Aaron al Iberiei cere ajutorul guvernatorului de Ani, Katakalon Kekaumenos. Lor li se adaugă Gregorias, ducele themei de frontieră, Mesopotamia, iar imperialii îl învinge pe Hassan la Stragna, acesta căzând pe câmpul de luptă.

Togrul trimite o nouă armată în Armenia sub conducerea fratelui său, Ibrahim Inal, din faţa căreia trupele bizantine se retrag în Georgia, unde Liparit primise ordin să ajute cu trupele sale. Ibrahim Inal a pustiit teritoriile, a cucerit Arzenul, metropola Armeniei de Sus a cărei populaţie a fost măcelărită. El se îndreaptă apoi cu

---

[1] Mustafa Ali Mehmed, *Istoria turcilor,* Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976, p. 81.

[2] **** The Cambridge Medieval History. Contest of empire and papacity,* vol. V, Cambridge At The University Press, 1957, p. 260.

toate forțele sale contra armatelor imperiale, iar lupta care se dă la Kapetron în 17 sau 18 septembrie 1048 se încheie nedecis, fapt care duce la retragerea turcilor care-l luaseră prizonier pe Liparit. Pentru moment ostilitățile încetează, dar se reiau în 1052 când selgiucizii invadează Georgia de unde se retrag apoi sub presiunea trupelor lui Akolitos, însă se întorc și asediază cetatea Manzikert unde sunt învinși.[1] În acest timp, continuă infiltrarea lor în lumea islamică, cucerind teritorii musulmane, prilej cu care islamul se răspândește în rândul selgiucizilor tot mai mult.

Treptat, hegemonia asupra lumii islamice trece la turcii selgiucizi, proces care a necesitat o perioadă mai lungă. În prima jumătate a secolului al XI-lea turcii au depășit faza mercenară, precum și rolul de factori esențiali în loviturile din palatele Abasizilor. Ei obțin dreptul de tutelă asupra califilor care apelează tot mai des la ajutorul șefilor selgiucizi pentru a-și executa jocurile politice. După obținerea independenței față de ghahnevizi, în schimbul de solii cu califul din Bagdad, Togrul-beg se intitulează „rege al regilor". Faptul că au adoptat doctrina sunită a islamului a înlesnit folosirea lor de către califii abasizi contra șiiților considerați eretici. S-a ajuns ca în 1055 Togrul să ocupe Bagdadul, chemat fiind de califul Al-Kaim contra emirilor buyuzi, adepți ai doctrinei șiite, și la încoronarea sa de către calif cu titlul de „sultanul lumii".[2]

Starea de dezintegrare politică în care se afla Siria, unde orașe precum Antiohia, Alep sau Damasc se aflau sub conducerea unor emiri independenți cu interese antagonice în raport unul cu altul a dus la apariția ca arbitru a lui Harun ibn Khan, devenit primul șef selgiucid care a pus piciorul în această țară. Aici se implică în conflictul dintre Atiayah ibn Salih și Mahmud care-și disputau orașul Alep. Dacă în primă instanță selgicul Harun se implică în conflict de partea lui Atiyah, faptul că acesta împreună cu locuitorii Alepului i-au masacrat urmașii îl face să fugă spre Mahmud pe care-l ajută să câștige bătălia de la Dabiq, la 16 iunie 1065. După predarea Alepului, Mahmud îi dă lui Harun o feudă unde acesta se va stabili cu o populație formată dintr-un amestec de turci, kurzi și

[1] N. Bănescu, *op. cit.*, pp. 602-606.
[2] Mustafa Ali Mehmed, *op. cit.*, pp. 81-82.

dailemiți.[1] Și în celelalte orașe siriene, aflate în disputa unor emiri rivali, s-au amestecat turcii selgiuciuzi și, în final, s-a ajuns la cucerirea lor de către aceștia. Situația din Siria s-a repetat și în Palestina sau Egipt, unde amestecul turcilor în rezolvarea conflictelor i-a adus la sfârșitul secolului al XI-lea în postura de lideri ai lumii musulmane.

7.2 Selgiucizi și bizantini în Asia Mică până la 1204

În această perioadă în care turcii selgiucizi se aflau în plină ascensiune, Imperiul Bizantin traversa o gravă criză politică. Împărați precum Roman Arghiros (1028-1034), Mihail Paflagonianul (1034-1041), Constantin Monomahul (1042-1055) și, mai ales, Mihail al VI-lea (1056-1057) au domnit, din cauza intrigilor și luptelor pentru putere, într-o perioadă marcată de dezordine, situație de care selgiucizii au profitat.

Urmând tradiția raziilor arabe din secolele VII-VIII, bande de prădători turci au pătruns în teritoriul bizantin: în 1059 ei ating Sivas, Antica Sebasta, în 1064 înaintează spre nord distrugând cetatea Ani, iar între anii 1065-1067 raidurile lor se desfășoară pe teritoriul cuprins între Edessa și Antiohia. După această perioadă eforturile lor se concentrează asupra Asiei Mici: în 1067 este devastată Cezareea Capadociei, o soartă asemănătoare având în 1068 Neocezareea, la picioarele platformei Pontice în plină Anatolie, la Amorium și în marile orașe frigiene situația repetându-se. În 1069 este rândul Iconiumului să fie devastat, bandele de prădători au avansat la sud de Laodiceea, ajungând până la aproximativ de 200 de kilometri de țărmul Mării Egee[2].

Împărații bizantini care aveau dificultăți în Balcani din cauza atacurilor pecenegilor, au recurs în Orient la calea diplomatică, ac-

[1] *The Cambridge..., op. cit.,* pp. 260-261.

[2] Louis Halphen, *Les Barbares. Des Grandes invasion aux conquètes turques du XI^e siecle,* Presses Universitaires de France, Paris, 1948, p. 403.

ceptând să fie reparată la Constantinopol moscheea construită de califii Omeiazi, pe al cărei altar au fost gravate „arcul şi săgeata lui Togrul-beg" acestea reprezentând primele simboluri ale stăpânirii turceşti în capitala Imperiului bizantin. Cu toate aceste concesii, politica defensivă bizantină nu a putut opri ciocnirile militare periodice, iar concentrarea treptată a elementelor turco-oghuze la graniţele orientale ale Imperiului arătau că o înfruntare decisivă devenise iminentă.

Conducătorul turc care a iniţiat cuceririle de pe teritoriul bizantin în Asia Mică a fost sultanul Alp-Arslan (1063-1072) supranumit şi „leul generos", nepotul lui Togrul-beg care era un mare conducător de oşti, el cucerind în prealabil de la Fatimizi locurile sfinte ale Islamului, Mecca şi Medina, în Siria, Alepul, întinzându-şi Imperiul din Afganistan până în Egipt.

Împăratul bizantin Constantin Ducas (1059-1067) a făcut greşeala să nu-şi apropie armata. La moartea sa, imperiul era slăbit, iar fiul său Mihail al VII-lea era doar un copil. Mama sa, împărăteasa Eudoxia s-a recăsătorit cu un soldat care va domni ca împărat cu numele de Roman al IV-lea Diogene (1067-1071). Acesta, aflând că Alp-Arslan era ocupat cu campania de cucerire a Egiptului, în fruntea unei armate de aproximativ 200 000 de oameni, se lansează într-un atac contra Armeniei.

Aflând de acest lucru, sultanul selgicid încredinţează comanda operaţiunilor din Egipt unui vasal al său, Attis ibn Abaq care avea drept obiectiv cucerirea Ierusalimului în numele său propriu. Alp-Arslan reuşeşte să-l ia prin surprindere pe Roman Diogene şi să încercuiască armata bizantină aproape de Manzikert.[1] Bătălia care se dă la 19 august 1071, la nord de lacul Van, iniţial înclina spre victoria bizantinilor până când se răspândeşte în rândul soldaţilor vestea omorârii împăratului de către rivalii săi. Acest zvon provoacă panică, turcii obţin victoria, împăratul este luat prizonier, iar Anatolia rămâne fără apărare în faţa hoardelor devastatoare[2]. Pe lângă acest lucru, printre cauzele înfrângerii bizantinilor la Manzikert se poate aminti şi prezenţa în armata imperială a unor detaşamente de oghuzi, uzi şi pecenegi aduşi din Europa. Aceasta este

[1] Eva de Vitray – Meyerovitch, *op. cit.,* p. 52.
[2] Louis Halphen, *op. cit.,* p. 404.

prima întâlnire a turcilor veniți din răsărit cu cei care se întorceau dinspre apus. În momentele critice ale bătăliei ei au trecut de partea confraților lor selgiucizi. Alte cauze au fost constituite de fuga armenilor şi disensiunile dintre căpeteniile bizantine ale căror soldați erau mai mult mercenari.

În acest timp la Constantinopol, Mihail al VII-lea se proclamă împărat în locul lui Roman pe care îl trădează, îl prinde, îi scoate ochii şi îl închide într-o mănăstire în insulele Prince. Alp-Arslan vine să-l elibereze, însă acest lucru este tardiv căci Roman moare între timp. Sultanul selgiucid va avea curând aceeaşi soartă fiind înjunghiat de un prizonier numit Yusuf, un comandant al şahului de Kwarazm, împotriva căruia purtase ultima campanie.[1]

Cu toată consternarea care a cuprins lumea bizantină după înfrângerea de la Manzikert, aceasta a fost rezultatul situației interne a imperiului care se afla într-o perioadă de decădere. Contrar acestui fapt, tânărul stat turco-selgiucid se afla în plină ascensiune dispunând, pe lângă resursele umane şi de un puternic elan de afirmare. După victoria din 1071 s-au deschis perspective cu totul noi pentru politica de hegemonie a turcilor. Pentru viitor, tot estul Asiei Mici, Armenia şi Capadocia – de unde imperiul îşi recruta cei mai buni generali şi soldați – erau pierdute definitiv[2]. În contextul luptelor pentru putere dintre familia Ducas şi susținătorii împăratului luat prizonier, Roman IV Diogene, turcii selgiucizi pătrund în themele armene şi în centrul Anatoliei. Fără Roman, soldații bizantini au renunțat la luptă, iar guvernul de la Constantinopol a cerut turcilor să lupte contra rebelilor. Din cauza revoltelor mercenarilor şi a *tagmata* din est şi din vest aceştia au pătruns în forță în câmpia anatoliană. Philaret Brachimos, general rămas fidel lui Roman a reuşit să controleze câteva theme răsăritene care au rămas singurele posesiuni bizantine în Anatolia.[3]

Malik-Shah (1072-1092), fiul şi urmaşul lui Alp-Arslan, după ce a oprit înaintarea turcilor în Asia Mică cu scopul de a-şi consoli-

---

[1] Eva de Vitray – Meyerovitch, *op. cit.*, p. 53.

[2] Ch. Diehl, *Istoria Imperiului Bizantin,* Ed. Scorillo, Craiova, 1999, p. 126.

[3] Warren Treadgold, *O scurtă istorie a Bizanțului,* Ed. Artemis, Bucureşti, 2003, p. 196-198

da puterea, îl lasă pe Suleiman, fiul lui Kutulmush, unul din oamenii săi de încredere în Anatolia în frutea unei oştiri[1]. Pe fondul luptelor pentru succesiune la tronul bizantin, trupele conduse de aceasta acţionează în interiorul Asiei Mici atacând de-a lungul litoralului Mării Marmara şi al Mării Egee, aşa încât trupele lui au ajuns la Niceea, în partea de nord-vest a regiunii[2]. Stabilirea lui Suleiman în părţile Niceei (1075) a înlesnit unificarea triburilor turce sosite aici înainte, favorizând şi continuarea valurilor de migraţie turco-oghuze din Orient[3]. Când se proclamă sultan, în 1077, îşi alege ca reşedinţă acest oraş care-şi va păstra statutul până în 1097, când Niceea va fi reluată de bizantini cu ajutorul cruciaţilor.

În 1082 va reuşi să obţină de la noul împărat bizantin, Alexios I Comnenul (1081-1118), ocupat cu conflictele izbucnite în Balcani, recunoaşterea cuceririlor sale[4]. După stabilirea acestui acord, Suleiman se simte liber să se întoarcă în Antiohia pe care o va cuceri în 1086, declarându-se independent faţă de marele sultan selgicid. Prinţii turci din Siria, speriaţi, au chemat în ajutor pe fratele sultanului, Tutush. Lupta dintre ei pentru stăpânirea Alepului se sfârşeşte cu victoria lui Tutush, iar Suleiman va muri asasinat în acelaşi an[5]

Moartea sultanului Malik-Shah a deschis o perioadă de război civil şi decădere politică în istoria Imperiului selgiucizilor[6] Din cauza luptelor pentru supremaţie s-a ajuns la divizarea statului în mai multe formaţiuni politice dintre care cele mai importante au fost: statul marilor selgiucizi (1040-1157), sultanatul din Rum (1077-1308), statul selgiucizilor din Siria (1078-1114) şi statul selgiucizilor din Irak (1118-1194)[7].

Sultanatul anatolian a fost denumit, în mod semnificativ drept „sultanatul din Rum" deoarece turcii selgiucizi se vor considera de

---

[1] Mehmet Ali Ekrem, *Civilizaţia turcă,* Ed. Sport – Turism, Bucureşti, 1981, p. 57.

[2] *Encicl. of Islam*, Leiden; E. J. Brill, 1995, p. 948.

[3] Mustafa Ali Mehmed, *op. cit.,* p. 90.

[4] Ch. Diehl, *op. cit.,* p. 136.

[5] *The Cambridge..., op. cit.,* p. 263.

[6] *Ibidem*, p. 264.

[7] Mustafa Ali Mehmed, *op. cit.,* p. 85.

atunci înainte ca fiind moştenitorii vechilor teritorii romane.[1] În literatura arabă, termenul „Rum" este întâlnit cu referiri alternative la romani, bizantini, şi melchiţii creştini. Cel mai des, acest termen se referă la bizantini. În operele geografilor arabi acest termen apare în contexte diferite cum ar fi: războiul, justiţia, comerţul şi relaţiile diplomatice cu bizantinii. De asemenea, mai este folosit când sunt prezentate informaţii privind veniturile fiscale, itinerarii, graniţe geografice şi structura populaţiei bizantine.[2]

Formaţiunea statală selgiucidă era doar una din cele câteva „beylik-uri" turceşti care s-au cristalizat în Anatolia centrală şi estică, cum ar fi: saltukizii din Eizerum, mengucekizii din Erzincam şi alte cetăţi din est, sokmenii din Aklat, în partea de vest a lacului Van şi altukizii din Dyarbakir. Rivalii cei mai serioşi ai selgiucizilor, deoarece erau şi cei mai apropiaţi din punct de vedere geografic, erau danishmanditii din partea de nord-centru a Anatoliei care controlau partea de nord a căii de acces către Sivas, Kayseri şi Ankara.

Conducătorul sultanatului din Rum devine în 1092, după moartea lui Malik-Shah, fiul lui Suleiman, Kilidj-Arslan I, după ce reuşeşte să scape din captivitate.[3] El stăpânea un teritoriu destul de întins, fiind încadrat de cetăţi puternice precum: Antiohia la sud, Neocezareea şi Sebasta la nord-est, Philadelphia şi Smirna la vest, Cizic şi Niceea la nord. Spre sfârşitul secolului al XI-lea, bizantinii nu mai deţineau în Asia Mică decât provinciile nordice: Heracleea, Paflagonia şi Trebizonda[4]. Putem afirma că sultanatul din Rum era cea mai importantă forţă politică din Anatolia. Unele căpetenii turce se avântau până la Marea Egee; este cazul lui Ceaka-bey care a fondat un adevărat emirat la Smirna şi avea posesiuni şi în insulele din aceeaşi mare. El a încercat să se alieze cu pecenegii pentru a lupta contra bizantinilor care, la rândul lor, îi vor folosi pe cumani pentru a opri ofensiva declanşată de cei dintâi în 1091.

După ce a rezolvat conflictele din Balcani, Alexios I Comnenul trece la ofensivă contra turcilor selgiucizi. El nu a reuşit să repete

---

[1] J. M. Roberts, *History of the world,* Oxford, Helicon, 1992, p. 297.
[2] *Encicl. of Islam,* p. 601.
[3] Eva de Vitray – Meyerovitch, *op. cit.,* p. 56.
[4] Ch. Diehl, *Bizanţ: mărire şi decădere,* Editura Naţională – Ciornei, p. 281.

succesele din Balcani şi în Asia Mică şi, în faţa presiunii crescânde a selgiucizilor, este nevoit să apeleze la ajutorul creştinilor din apusul Europei. În schimbul promisiunii solemne de unire a Bisericii Ortodoxe cu Biserica Romano-Catolică, papa a îndemnat la cruciadă pentru salvarea Locurilor Sfinte. Cu ajutorul unei armate cruciate conduse de Raymond de Toulouse, Robert Guiscard de Sicilia, Godeffroy de Bouillon, Bohemond de Tarent şi a nepotului său, Tancred, reuşeşte să recucerească Niceea, pe care nu o lasă să fie jefuită de cruciaţi, luând în captivitate şi familia sultanului, pe care i-o va înapoia. Succesul creştinilor de la Niceea l-a obligat pe sultanul Kilidj-Arslan să mute capitala statului său la Iconium sau Konya, unde va şi rămâne până la dispariţia sultanatului.[1] Cruciaţii îşi vor relua drumul spre Antiohia, iar sultanul din Rum, în fruntea cavaleriei sale, va încerca să-i oprească însă va suferi o grea înfrângere la 1 iulie 1097 la Dorileum. În 1098, armata condusă de cumnatul împăratului bizantin, Ioan Ducas a reuşit să recucerească coasta şi vestul Anatoliei; ajungând la marginea podişului anatolian a început să distrugă oraşele şi să mute populaţia bizantină în teritoriul pe care îl cucerise deja.[2]

Astfel, ajutaţi de operaţiunile cruciate, bizantinii reuşesc să recucerească Laodiceea, Smirna, Sardes, Efes, împreună cu litoralul Mării Negre.[3] Bizanţul a ajuns să stăpânească cea mai mare parte a văilor şi coastelor Anatoliei, ceea ce reprezintă cea mai bogată şi mai populată parte a regiunii, nu şi cea mai întinsă. Teritoriile anatoliene recucerite de bizantini reprezentau cca un sfert din suprafaţa totală a acesteia, însă aici locuia aproape jumătate din populaţie, incluzându-i şi pe coloniştii aduşi de pe teritoriul turcesc; de asemenea, aici se aflau majoritatea oraşelor şi a porturilor. Dacă ar fi răspuns pozitiv la solicitările de ajutor ale cruciaţilor care erau asediaţi la Antiohia, ar fi avut ocazia să recupereze de la turci întreaga Anatolie, lucru pe care Alexios I, se pare, nu l-a dorit fiindcă magnaţii şi-ar fi recăpătat proprietăţile din centrul provinciei, iar puterea lor ar fi crescut. Alungându-i pe turci din Antiohia, Bohemond

[1] *Encicl. of Islam,* p. 948.

[2] Warren Treadgold, *op. cit.,* p. 200.

[3] S. B. Daşkov, *Dicţionar de împăraţi bizantini,* Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1999, p. 314.

a transformat-o în reşedinţa propriului său principat. El va încheia o alianţă cu turcii, pregătind şi o invazie din Italia contra bizantinilor. Normanzii debarcă în 1107 lângă Dyrachium, însă Alexios nu riscă o luptă cu ei ci-l înconjoară pe Bohemond care promite să facă din Antiohia un stat vasal bizantinilor, lucru pe care nu-l va face niciodată, însă a permis lui Alexios I să înlăture pericolul normand.[1]

Când sultanul Kilidj-Arslan este omorât în bătălie va începe o perioadă caracterizată prin lupte pentru tron şi o diviziune temporară a teritoriilor selgiucide. Alexios I trece în ofensivă şi, în urma victoriei de la Philomeion, impune altă pace turcilor. La moartea sa imperiul poseda în Anatolia Trebizonda şi toată coasta Mării Negre, tot litoralul până în vecinătatea Antiohiei, întreg teritoriul situat la vest de o linie ce prin Sinope, Gangres, Ancira, Amorion, şi Philomaion[2]. Anatolia bizantină nu avea graniţe uşor de apărat; Alpii Pontici şi Munţii Taurus ţineau departe pe selgiucizi dar izolau Pontul şi Cilicia de imperiu. Cea mai mare parte a vestului Anatoliei nu avea graniţe, fapt pentru care era invadată periodic de turci, bizantinii răspunzând cu contraatacuri, fără să obţină vreun avantaj decisiv în regiune nici unii, nici alţii.

Fiul său, Ioan al II-lea Comnenul (1118-1143) a încercat să-şi extindă puterea în Anatolia, însă acest lucru era dificil deoarece turcii se fortificaseră acolo[3] Sub presiunea bizantinilor şi a cruciaţilor, turcii se regrupează, reuşind chiar să stabilească cooperări ocazionale cu danishmandizii contra unor duşmani creştini, bizantini şi armeni din Cilicia şi Armenia Mică[4] Împăratul bizantin dorea un control real asupra Armeniei şi a drumurilor pe uscat care legau posesiunile bizantine din nord-vest cu cele din nord şi sud[5] Analizând acţiunile sale, putem spune că el a urmărit în Orient un dublu scop: împingerea frontierei până la Antiohia şi până la linia Eufratului, precum şi impunerea suzeranităţii sale asupra principi-

---

[1] *Ibidem*, pp. 200-201.

[2] Ch. Diehl, *Istoria Imperiului Bizantin,* Ed. Scorillo, Craiova, 1999, p. 136.

[3] *Ibidem*, p. 201.

[4] *Encicl. of Islam,* p. 948.

[5] Warren Treadgold, *op. cit.,* p. 201.

lor armeni şi a statelor cruciate. Între anii 1119-1120 a recucerit toată regiunea situată între valea Meandrului şi Atalia, supunând teritoriul musulman care despărţea teritoriile bizantine din nord, de cele din sudul Anatoliei. În 1120 reuşeşte să deschidă un drum spre sud, dar izbucnesc conflicte cu pecenegii, cumanii, sârbii, ungurii şi veneţienii. După ce reuşeşte să restabilească liniştea în Europa îşi va relua eforturile în Asia Mică. Din anii 1130, Ioan al II-lea Comnenul a deplasat centrul de greutate al politicii sale externe în această regiune. În 1130 îşi îndreaptă atenţia spre Paflagoni, ajungând cu armatele până la Nalysa. În 1134 recucereşte de la turci cetăţile Gangres şi Kastamuni, precum şi alte teritorii. Împăratul a încercat să recucerească şi Neocezareea, dar în urma trădării fratelui său, sebastocratorul Isaac, s-a retras. Acesta trăise o perioadă la curtea sultanului din Rum şi acum, având o parte din trupe sub comandă, fuge la turci şi le divulgă planul bătăliei. Un rol nefast a avut şi moştenitorul tronului, Manuel, care s-a lansat într-o bătaie istovitoare pentru trupe. La moartea sa, în 1143, rezultatele au fost destul de modeste din cauza planurilor sale de restabilire a stăpânirii asupra Antiohiei în defavoarea unei ofensive generale contra turcilor. Dacă ar fi recucerit tot ce dorea rezultatul ar fi fost posesia unor fâşii cu graniţe lungi, imposibil de apărat.

Următorul împărat, Manuel I Comnenul ajunge în 1147 până sub zidurile Rumului, dar izbucnirea cruciadei a II-a l-a obligat să-şi îndrepte atenţia în altă parte. Totuşi, către mijlocul secolului al XII-lea un efort ceva mai concertat ar fi putut distruge sultanatul din Rum şi ar fi readus în posesia bizantinilor toate teritoriile până la Munţii Taurus. Împăratul s-a lăsat păcălit de dovezile aparente de supunere abil prezentate de sultanul Kilidj Arslan al II-lea (1156-1192), l-a lăsat pe acesta să se fortifice, să-şi înlăture succesiv rivalii şi să creeze un stat puternic şi omogen în locul micilor principate musulmane a căror rivalitate servea imperiului.[1] Sultanul selgiucid a preferat să-i unească pe toţi turcii din centrul şi estul Anatoliei sub conducerea sa decât să lupte contra bizantinilor. Timp de 11 ani, între 1164-1175, Manuel s-a mulţumit doar să-şi întărească frontiera, iar când s-a hotărât să acţioneze era prea târ-

[1] Ch. Diehl, *op. cit.*, p. 138.

ziu. În 1175 va declara război turcilor anatolieni, va ocupa teritoriile de graniță, va refuza negocierile cu sultanul turc iar în 1176 va conduce o armată contra Iconiumului, însă va cădea într-o ambuscadă la Miriokephalon.[1]

Bătălia de la Miriokephalon, în trecătorile Frigiei, aproape de izvoarele râului Meandres, de la 17 septembrie 1176, în care armata bizantină a fost zdrobită de cea selgiucidă a fost pentru Imperiul bizantin un dezastru asemănător cu Manzikertul. Prada de război a fost atât de multă încât Kilidj-Arslan al II-lea va trimite o parte califului de atunci, iar cu altă parte va înfrumuseța Konya[2]. Acest dezastru a subminat dominația bizantinilor în Asia Mică, cuceririle primilor comneni fiind compromise din punct de vedere strategic, la frontierele răsăritene punându-se de acum doar problema apărării. Campaniile victorioase din Bitinia și valea Meandrului au mai atenuat efectele acestui eșec, dar acum sultanatul era un stat puternic. O consecință mai târzie a victoriei de la Miriokephalon a fost faptul că, în final, s-a deschis pentru selgiucizi drumul spre coastele mediteraneene și spre porturile din Antalia și Alania. Dacă până atunci turcii dețineau teritorii doar în interiorul Anatoliei, accesul la mări le-a permis să aibă relații comerciale cu venețienii, devenind parteneri ai acestora în comerțul cu Alexandria. Spre sfârșitul vieții, Kilidj-Arslan al II-lea a împărțit regatul său între cei zece fii ai lui și altor rude, acordându-le diferite orașe.

Ultimii săi ani au fost marcați de confruntările cu soldații cruciadei a III-a conduși de Frederic Barbarossa care ajunge la strâmtoarea Dardanele, traversează Pergamul, Sardes și Laodiceea, iar în 1189 va purta o bătălie cu trupele selgiucide la Dinair. Străbătând un drum plin de dificultăți, călăuziți de un turc în schimbul vieții, cruciații vor ajunge la Iconium. După o înfruntare teribilă la porțile orașului, la 18 mai 1190, capitala sultanatului este luată cu asalt, însă soldații cruciați nu reușesc să cucerească și palatul sultanului unde acesta se refugiase. Încheierea păcii a permis armatei cruciate să-și reia drumul; înaintând spre Laranda, trece prin pasurile Mun-

[1] Warren Treadgold, *op. cit.*, p. 205.
[2] Eva de Vitray – Meyerovitch, *op. cit.*, p. 57.

ților Taurus și coboară în valea Kalikadnus unde Frederic se îneacă în râul Saleph, la 10 iulie 1192, și astfel pericolul cruciat va trece.

7.3. Selgiucizii anatolieni și bizantinii după 1204

Primii 40 de ani ai secolului următor vor marca apogeul sultanatului din Rum sub conducerea sultanilor Kai-Karwus I și Kai-Kubadh I. Pe fondul luptelor pentru tron din Constantinopol, soldații cruciadei a IV-a, chemați în ajutor de unul dintre pretendenți, vor cuceri capitala Imperiului bizantin și datorită intrigilor dogelui Veneției, Enrico Dandolo, vor întemeia Imperiul latin de răsărit sub conducerea lui Balduin al IX-lea de Flandra. Imperiul bizantin se va fărâmița în mai multe state: unul cu capitala la Niceea, altul cu capitala la Trebizonda și mai multe în Balcani[1]. Pe fondul disoluției autorității bizantine, selgiucizii reușesc să cucerească un port din Antalia, obținând astfel în 1207 deschidere la mare. Întemeierea micilor state grecești va duce la restabilirea autorității bizantine în nordul Asiei Mici; din capitala temporară, Niceea, bizantinii conducându-și posesiunile mai bine de jumătate de secol. Pentru sultanatul selgiucid de la Iconium, apariția unui nou stat precum Imperiul de la Niceea era de nedorit întrucât frâna înaintarea turcilor spre vest și spre litoralul Mării Egee. Conflictul care va izbucni va avea drept pretext fuga socrului lui Teodor Laskaris, Alexios al III-lea Anghelos, la curtea sultanului Kay-Khosrav I (1192-1196; 1204-1210) care voia să obțină ajutor pentru recuperarea tronului pierdut. Sultanul îl somează pe Teodor să-i redea lui Alexios tronul, însă scopul său real era cucerirea totală a Asiei Mici. Ostilitățile care au început în anul 1210 au avut drept câmp de desfășurare Antiohia de pe malul râului Meandru din Cane. Principala forță pe care Teodor Laskaris a aruncat-o în luptă a fost un corp de 800 de mercenari care i-au rămas fideli împăratului cu toate pierderile suferite. Însă curajul său personal va fi decisiv pen-

[1] Mustafa Ali Mehmed, *op. cit.*, p. 97.

tru stabilirea câştigătorului bătăliei.[1] În următoarea bătălie care s-a desfăşurat pe drumul ce ducea la Philadelphia, Teodor era cât pe ce să fie omorât, iar soldaţii săi au fost puşi pe fugă. Soldaţii musulmani încep să jefuiască şi-l lasă pe sultan singur, acesta fiind ucis de un mercenar franc. Armata musulmană se risipeşte după ce află vestea uciderii sultanului, iar bizantinii ies învingători.[2]

Acest război, deşi nu a adus mari schimbări teritoriale, a avut o puternică importanţă morală. Victoria asupra selgiucizilor a întărit noul imperiu grec creştin, a dat un suflu nou spiritului bizantin, a pus capăt atacurilor turcilor pentru mai multe decenii şi a readus în inimile grecilor din Asia Mică şi Europa speranţa, ei începând să vadă în Niceea centrul de unificare pentru viitor.

Noul sultan, Kay-Kawus I (1210-1219), va recuceri Antalia de sub franci, Ergele şi Karaman de sub stăpânirea lui Leon al II-lea al Armeniei şi în 1214 Sinope, ceea ce a dus la dezvoltarea comerţului. La moartea sa, sultanatul se bucura de o mare prosperitate, Konya fiind capitala unui stat stabil, cu armată puternică, o administraţie eficientă şi un comerţ înfloritor. Conflictul bizantinilor cu francii şi dispariţia dinastiilor locale ale emirilor turci a făcut în aşa fel încât noul sultan Kay-Kobad I (1219-1236) să poată duce sultanatul din Rum la apogeu. Prima dată el îi va învinge pe armeni cărora le-a luat portul Kalonos, pe care îl va numi Allayya, transformându-l într-un centru comercial important. De asemenea, în alianţă cu ayyubizii din Siria şi Dyarbakir va învinge pe karazmiani, apăruţi în Anatolia în 1226.[3] În 1230 îl va ataca şi îl va învinge pe şahul din Khwarazan la Erzincam.[4] La moartea sa, survenită în 1236, în urma unei otrăviri de către fiul său, a lăsat în urmă un stat care se întindea pe toată Asia Mică, mai puţin regatul de Trebizonda şi câteva teritorii din Armenia care recunoşteau suzeranitatea selgiucidă. Suzeranitatea sa mai era recunoscută şi de Imperiul de la Niceea şi de statul georgian.

---

[1] A. A. Vasiliev, *Histoire de l'empire Byzantin,* Editions A. Picard, Paris, 1932. p. 186.

[2] Eva de Vitray-Meyerovitch, *op. cit.,* p. 59.

[3] *Encicl. of Islam,* p. 949.

[4] Eva de Vitray-Meyerovitch, *op. cit.,* p. 61.

7.4 Decăderea sultanatului din Rum. Invazia mongolă. Apariția otomanilor

Kay Khosrav al II-lea (1326-1246) a fost un sultan slab care va înlătura pe toți marii dregători competenți, lăsându-se mult timp influențat de ministrul său, Saed Din. Marele imperiu pe care îl moștenise se va bucura de pace pentru puțin timp. Sultanatul se va confrunta cu rebeliunea prelungită din nordul și estul Anatoliei, începută în 1240 de către un om popular sfânt, Baba Ishak, care se considera un mesager profetic. Însă pericolul cel mai mare care se ivise atunci pentru sultanatul din Iconium a fost invazia mongolă care înspăimânta pe toată lumea. Hoarda de Aur se stabilise pe Volga și Don, mongolii puseseră stăpânire pe Bagdad, au pătruns în Asia Mică, alungând triburile nomade ale ghuzilor care vor da naștere la dinastia osmanizilor[1] În 1242 mongolii au cucerit citadela Erzerim ceea ce le-a permis să intre în stăpânirea punctului cheie al statului.[2]

Pe 26 iunie 1243, aproape de Kozedag, sub conducerea lui Bayu, mongolii vor câștiga bătălia contra selgiucizilor, victoria aceasta schimbând evoluția istorică a Asiei Mici. În timp ce hoardele mongole jefuiau și pustiau Tokatul și Kayseri (Cezareea Capadociei), sultanul fuge la Konya.[3] Curând, mongolii vor amenința și acest oraș, fapt care-l va determina pe sultan să trimită o solie de pace care va supune statul, devenit astfel vasal mongolilor. Sultanul se mai obliga să plătească un tribut anual, să prezinte omagii învingătorului care se va putea amesteca în treburile interne ale sultanatului din Rum.[4] La scurt timp, teritoriul sultanatului anatolian selgiucid a fost împărțit în două: teritoriile de la vest de râul Kâzâlrmâk au fost lăsate sultanului, iar cele de la est au fost anexate statului mongol.[5]

---

[1] Eva de Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p. 62.

[2] Louis Halphen, *L'essor de l'Europe (XI^e^-XIII^e^ siècles),* Presses Universitaires de France, Paris, 1941, p. 426.

[3] Eva de Vitray-Meyerovitch, *op. cit.*, p. 64.

[4] Louis Halphen, *op. cit.*, p. 426.

[5] Mehmet Ali Ekrem, *op. cit.*, p. 57.

Deşi atinseseră graniţele statului de la Niceea, mongolii nu i-au atacat pe bizantini. De acum înainte sultanatul de Iconium a încetat să mai fie un pericol pentru aceştia. Familiile domnitoare bizantine au reacţionat la această nouă realitate geopolitică; deşi se aliaseră cu selgiucizii, Imperiul de Trebizonda a acceptat să devină vasalul mongolilor, împăratul Manuel participând în această calitate la adunarea generală care l-a ales han pe Khun Gouyouk în 1246.[1] Sub Ioan Dukas Vatatzes (1222-1254) şi Teodor II Laskaris (1254-1258), Imperiul de la Niceea va păstra relaţii bune cu sultanatul din Rum, aşa încât sultanul şi-a găsit adăpost aici, fugit fiind cu tezaurul; de asemenea, Mihail Paleologul va fugi la curtea sultanului selgiucid, temându-se pentru viaţa lui în 1256.

Kay-Khosrav al II-lea va muri asasinat în 1246 de către emirii săi, iar cei trei fii ai săi minori Kay-Kawus al II-lea, Kilidj-Arslan al IV-lea şi Kay Khobad al II-lea vor domni la Konya ca asociaţi la domnie timp de nouă ani. Primul ministru Sanes-ed-Din se va căsători cu văduva lui Kay-Khosrav al II-lea. În 1261, Kay-Kawus al II-lea va restabili la Konya autoritatea sultanului, dar puterea efectivă va fi deţinută de parwana (marele şambelan) Mu'in al Din Suleiman, fiul primului vizir care a colaborat îndeaproape cu mongolii, reuşind să reducă tensiunile dintre aceştia şi grupările de turci.

În 1277 sultanul Egiptului va invada Asia Mică şi va înfrânge trupele mongolo-selgiucide la Albistan. Deşi egiptenii s-au retras, parwana Suleiman va fi acuzat de complot de către mongoli şi va fi executat la 2 august 1277. Moartea lui marchează sfârşitul stării de semi-independenţă pentru sultanatul din Konya întrucât khanizii vor numi propriii lor oficiali persani şi turco-mongoli.

În 1281 este instalat pe tron Kay-Khosrav al III-lea conferindu-i-se lui Osman, fondatorul dinastiei osmanlâilor, fiul lui Ertügrül, titlul de protector al frontierei şi fiind învestit cu tamburul şi steagul roşu cu semilună albă. Ertügrül, căpetenia ghuzilor kaya, primise permisiunea sultanului Kay-Kobadh I de a se aşeza pe teritoriile sale în 1232, acesta îngăduindu-i să-şi întindă corturile pe malul râului Sangria, la graniţa cu bizantinii având datoria de a apă-

[1] Louis Brehièr, *Vie et mort de Byzance,* Editions Albin Michel, 1992, p. 313.

ra statul selgiucid de atacurile acestora şi mână liberă să facă incursiuni pe teritoriul lor. El va întreprinde incursiuni pe teritoriile bizantine, cuceririle fiindu-i recunoscute de sultanul de la Konya.[1]

Osman îi va urma la conducere în 1259 şi va fi unul dintre emirii supuşi mongolilor după disoluţia autorităţii selgiucizilor în Asia Mică.[2] În 1283, tânărul sultan selgiucid va fi asasinat la Erzincan din ordinul mongolului Ilkhan Ahmed. Ilkhanii vor conduce mai multe expediţii în Anatolia pentru a ţine sub control conducătorii locali, precum karamanizii şi ashranizii, şi pentru a satisface cererile financiare mongole. Expediţia lui Gaykhatu din 1291-1292 a răspândit teroare pe tot cuprinsul sudului Anatoliei, ajungând până pe coastele Mării Egee. Diferiţi comandanţi ambiţioşi mongoli din Asia Mică au condus revolte contribuind la atmosfera de dezintegrare generală. Nepotul lui Kay-Khosrav al III-lea, Kay-Kubadh al III-lea a fost executat din ordinul mongolului Ghazan-Khan în 1303 şi sultanatul va dispărea în 1308, când domnea Masud al II-lea, în împrejurări obscure.

Câţiva descendenţi ai selgiucizilor se pare că au supravieţuit până mai târziu. Un conducător din familia Kilidj-Arslan a guvernat Alanya în anii 1460 până când a fost anexată de otomani în 1471. După detronarea ultimului sultan de la Konya, mongolii au acordat Sinope unui prinţ selgiucid, Ghazi Celebi care a luptat contra grecilor din Trebizonda şi Genoese.

[1] Florian Lorint, *Din istoria unui imperiu,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1963, pp. 10-11.

[2] M. Philips Price, *op. cit.,* p. 35.

8.1 Arta sacră la Bizanț și în islam

Arta este identitatea unei civilizații, este o amprentă a identității; ea aduce o mărturie despre stilul și formula artistică adoptată de o societate, devine oglinda unui popor, o manifestare a spiritului creator ce îl definește. Arta este manifestarea sublimă a puterii de creație insuflate de Dumnezeu omului. Chip al lui Dumnezeu, omul este la rândul său înzestrat cu dorința de a căuta, afla și crea frumosul. Dumnezeu este Frumusețe; arta este o cale de a căuta Frumusețea, este un instrument al ei care sensibilizează sufletul omului în vederea perceperii adevăratei Frumuseți.

La rândul său, arta sacră este o sublimare a artei. Scopul său este de a comunica Adevărul și de a face sensibilă prezența dumnezeirii. Ea pătrunde într-un spațiu care transcende spațiul fizic, iar principalele sale instrumente sunt simbolurile. Ca reprezentare indirectă, analogică, simbolul reunește în sine semnificațiile convenționale atribuite unei realități, pe care le învăluie și le dezvăluie.[1] Reprezentările sunt în general indirecte, sugestive. Este o artă a evocării, a iluminării, a stabilirii unor legături tainice. Arta sacră este meta-artă, este meta-limbaj și meta-estetică, deși se folosește de reprezentări concrete. Mesajul ei profund adâncește Taina pe care o acoperă descoperind-o.

Totul se reduce la cunoașterea lui Dumnezeu, la modul în care El poate fi cunoscut; dacă El rămâne necunoscut, intangibil sau Se comunică. Dacă pentru musulman a cunoaște pe Allah se rezumă la aflarea celor 99 de Nume sau Atribute ale sale,[2] refuzându-și orice reprezentare senzorială, creștinul, care recunoaște în Hristos pe Însuși Dumnezeu, găsește în actul Întrupării permisiunea figu-

[1] Simbolul este un semn material care învăluie și dezvăluie o prezență imaterială.

[2] L. Gardet, *L'Islam,* Desclée de Brouwer, Paris, 1970, p. 63, apud Alain Besançon, *Imaginea interzisă,* trad. M. Antohi, Ed. Humanitas, București, 1996, p. 87.

rării Sale. Apofatismul este „cunoaştere în necunoaştere", o „participare la ceea ce nu poate fi participat" Adevărul se identifică cu trăirea sau experienţa nemijlocită. „Cei ce văd pe Dumnezeu văd în chip nevăzut frumuseţea de negrăit a lui Dumnezeu, ei „ţin fără a atinge, înţeleg fără a înţelege Chipul Său cel fără chip, forma Sa cea fără formă şi reprezentarea fără de reprezentare într-o vedere care nu e vedere, într-o frumuseţe necompusă, simplă şi variată."[1] Biserica a transmis Adevărul mai ales prin cult: Adevărul mai mult se trăieşte decât se gândeşte.

Aşadar, arta sacră se legitimează pentru creştini prin întruparea Mântuitorului Hristos, Fiul lui Dumnezeu. Interzicerea reprezentării înainte de Întrupare se justifică prin existenţa unui permanent pericol al căderii în idolatrie în faţa unei reprezentări a divinităţii. Acest curent conform căruia Dumnezeu rămâne izolat în transcendenţa Sa este încă actual şi stă la baza manifestărilor iconoclaste mai vechi (iconoclasmul bizantin şi cel musulman) sau mai noi (sectele „creştine" de azi). În transcendenţa Sa, acest Dumnezeu păstrează o distanţă rece faţă de muritorii care, necunoscându-L, nu-L pot reprezenta. Pentru creştin, frumuseţea este întrupată în Persoană, ea se contemplă şi se comunică.[2] Dumnezeu Se comunică, rămânând permanent în Biserică. Deşi nevăzut, El Îşi arată puterea în toate.

Taina plinirii vremii răzbate, de-a lungul timpurilor, din suita de evenimente ce au pregătit venirea Fiului Omului; aceste evenimente şi timpul împlinirii lor se reflectă încă din perioada timpurie a Bisericii, în icoane[3], prin acest termen înţelegându-se orice reprezentare a lui Dumnezeu şi a sfinţilor Săi. Temeiul înfăţişării în icoane al tuturor evenimentelor din viaţa pământească a Mântuitorului este faptul venirii Sale, faptul că a luat chip în timp. Ultimul temei pentru existenţa imaginii sacre este Întruparea. Cu toate acestea, Biserica primară nu a păstrat un chip autentic al lui Hris-

[1] Christos Yannaras, *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă,* trad. Pr. Dr. C. Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996, p. 29.

[2] Jean Grenier, *Arta şi problemele ei,* trad. M. Morariu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1974, p. 292.

[3] W. Nyssen, *Începuturile picturii bizantine,* trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Ed. I.B.M.O., Bucureşti (f.a.), p. 17.

tos, iar Sfintele Scripturi nu aduc nici ele detalii despre înfăţişarea Sa. Scripturile nu descriu chipul lui Hristos. În primele veacuri exista o reprezentare sensibilă, înţeleasă de oamenii acelor timpuri, un simbol al Său care trimitea spre Taina Celui ce S-a făcut om: este chipul lui Orfeu, care îmblânzea sălbăticiunile cu lira sa şi care a devenit simbol al lui Hristos, care prin naşterea, viaţa, moartea şi învierea Sa a „îmblânzit" patimile.[1] Au existat numeroase discuţii pentru a se stabili dacă Chipul Său era sau nu frumos, însă dincolo de aceste discuţii, din punct de vedere creştin, frumuseţea Feţei Sale nu este esenţială. De-a lungul vremurilor, s-au întâlnit imagini ale Sale în care apare majestuos, atotputernic, sau, alteori, dimpotrivă, imagini în care Chipul Său poartă urmele păcatelor pe care le-a preluat de la creaţia pe care a venit s-o răscumpere.[2] Aceste două viziuni opuse nu sunt însă deloc incompatibile; din spatele lor răzbate puternica prezenţă a lui Hristos, prin prisma unor reprezentări umane personale care se racordează la canoanele impuse de Biserică şi în afara cărora se pierde identitatea reprezentării. Imaginea tip a Mântuitorului nu va fi cea elenistică, ce păstra trăsăturile unui tânăr imberb, ci cea palestiniană, a bărbatului cu părul lung şi barba întunecată, un tip realist, similar celui al Născătoarei de Dumnezeu, care adoptă vălul lung al femeilor siriene şi maforionul femeilor măritate, păstrându-i statutul de logodnică a lui Iosif, în defavoarea imaginii de matroană romană, împodobită cu tunică şi cercei, des întâlnită în catacombe.

Puţinul rămas din arta creştină timpurie confirmă dubla realitate a lumii, cea senzorială şi cea spirituală, transcendentă. Noile reprezentări ale noii religii respiră această realitate nouă, specific creşti-

---

[1] „Orfeu a îmblânzit prin liră animalele sălbatice şi prin farmecul cântării sale a pus chiar stejarii în mişcare ca să-i urmeze. Cuvântul cel prea-înţelept al lui Dumnezeu a făcut ceva şi mai înalt. Pentru a vindeca stricăciunea minţii, El a luat instrumentul întocmit de El Însuşi întru înţelepciunea Sa, adică firea Sa omenească şi a cântat pe acest instrument o muzică fermecătoare, prin care a îmblânzit năravurile grecilor şi barbarilor, vindecând cu doctoria cerească instinctele animalice ale duhurilor lor", Eusebiu al Cezareii, în Bock/Goebel, *Die Katakomben,* Stuttgart, 1961, p. 23, apud Nyssen, *op. cit.,* p. 27.

[2] J. Grenier, *op. cit.,* p. 296.

nă, care nu se acomodau cu vechile forme antice. De aceea, estetica senzualistă clasică antică a fost înlocuită de cea spiritualistă bizantină, care impregnează cultului rafinatul „materialism mistic"[1] Pentru a-şi întruchipa învăţătura, Biserica a folosit iniţial simboluri păgâne şi mitologice, greco-romane, resemnificate, utilizând forme ale vechii arte şi manifestări cultice pe care Biserica le adaptează, cum ar fi închinarea adusă icoanelor, cult inspirat de venerarea pe care supuşii o aduceau în antichitate imaginii împăratului, cult cu caracter memorial. Primele reprezentări care servesc ca decor au mai puţin un rol estetic; caracterul lor este mai degrabă cultic, iar stilul este laconic. Acest laconism corespunde caracterului similar al Scripturii, care nu oferă detalii care să ajute la o reprezentare a subiectelor. Această lipsă a fost completată de alte izvoare de inspiraţie: scrierile Sfinţilor Părinţi, comentarii dogmatice şi liturgice, pasaje din operele marilor imnografi sau predicatori, din Evangheliile apocrife şi alte lucrări de ordin literar şi artistic cu conţinut religios, recomandate sau îngăduite de Biserică.[2]

„Conturul iconic nu exprimă fantezia aleatorie, programul apologetic sau pornirea idealizantă, ci fidelitatea faţă de memoria unei fizionomii originare. În acest sens, icoana este re-producerea unei Prezenţe, manifestarea prezentului eschatologic."[3] Fantezia imaginaţiei nu-şi găseşte rostul în arta bizantină de cult. Modelele iconografice consacrate erau considerate unanim reprezentări veridice ale persoanelor sfinte şi ale faptelor acestora şi de aceea se păstrau, fără modificări, de-a lungul secolelor. Concepută astfel, arta bizantină capătă o dimensiune atemporală, veşnică şi universală.

„De la mărturia Botezătorului: «Iată Mielul lui Dumnezeu», până la cuvântul «Iată Omul!», rostit de Pilat în faţa lui Iisus cel Prins (Ioan 19, 4) şi până la cuvântul sutaşului de lângă cruce: „Cu adevărat, Fiul lui Dumnezeu a fost acest om" (Marcu 15, 39), toate etapele mântuirii la plinirea vremii se arată ca momente *văzute*,

---

[1] V. Lazarev, *Istoria picturii bizantine,* vol. I, trad. Fl. Chiriţescu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1980, p. 70.

[2] I. D. Ştefănescu, „Pictura religioasă. Principii şi probleme", în *Glasul Bisericii*, an XIX, nr. 1-2/1960, p. 53.

[3] L. Uspensky, *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, trad. T. Baconsky, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994, p. 7.

prin care Fiul S-a făcut văzut şi cere de la toţi credinţă în El, întemeiată pe faptul că El este Fiul Cel Unul Născut al Tatălui."[1]

Toate aceste evenimente ale vieţii pământeşti a Mântuitorului sunt narate prin intermediul imaginii. Cel care citeşte despre ele are senzaţia intensă a vizibilităţii lor, iar această vedere, la început concretă, fizică, va deveni vedere lăuntrică. Această trecere de la o vedere la alta este produsă de Tatăl în inimile celor ce se deschid vederii; vederea din afară devine călăuzitoare spre vederea prin credinţă. Acesta este, de fapt, unul din rolurile pe care icoana l-a preluat în cadrul cultului, acela de a călăuzi spre persoana sfântă reprezentată pe ea. Însă până la acest stadiu a existat o perioadă în Biserica primară, când singure actele martirice erau gesturi menite vederii. Foarte repede, martirioanele devin locuri în care se cinstea garanţia biruinţei văzute a lui Hristos în Sfinţii Săi. Deşi creştinilor nu le era îngăduită îngroparea şi, în consecinţă, mormintele lor erau foarte simple, primii artişti creştini recurg la elemente de podoabă corespunzătoare vremii lor (antichitatea târzie): lujere, spice de grâu, flori, vase, păsări, ramuri de măslin, viţă-de-vie, fiecare învestit cu un simbolism specific creştin.

Încă de pe la anul 200, scenele vetero-testamentare încep să-şi găsească locul pe pereţii catacombelor (*Daniil între lei, Noe în corabie, David luptând cu Goliat, Adam şi Eva în Rai, Cei trei tineri în cuptor, Avraam aducând ca jertfă pe Isaac*). Toate aceste reprezentări demonstrează viziunea primilor creştini asupra istoriei sfinte a Vechiului Testament, considerată încă de atunci ca premergătoare venirii Mântuitorului.[2]

Atunci când arta creştină începea să-şi cristalizeze un program artistic şi să-şi fixeze canoanele, islamul încă nu exista. Însă atunci când a luat fiinţă a provocat o reacţie puternică, resimţită până în inima Imperiului creştin, în provinciile de graniţă, pe care le-a influenţat spre iconoclasm.

După convertirea la islam, arabii şi-au păstrat, în general, cu strictеţe vechile tradiţii păgâne; orgoliul lor tribal ţinea la asigurarea genealogiei care afirma noblеţea rasei. Practicile religioase

[1] W. Nyssen, *op. cit.*, p.17.
[2] *Ibidem*, pp.25-27.

pre-islamice au lăsat urme puternice în viața musulmanilor (pelerinajul la Mecca este, de exemplu, reminiscența unui ansamblu de ritualuri pre-islamice legate de idolatrie).[1] Independența pe care beduinii au imprimat-o personalității musulmanului, calitatea lor de oameni liberi, constituie o mândrie; în general, când un beduin încerca să creeze un trib sub propria autoritate, acesta nu era durabil; individualismul era mult prea puternic. Şi totuşi, fiecare trib avea un şef, iar reuniunea şefilor de trib avea rolul de a alege un şef al tuturor triburilor, *seyyd*, pentru calitățile sale personale, ținând cont şi de ereditate. Acest şef nu se bucura şi de o investitură sacerdotală (ca în cazul *agid*-ului sirian) sau sacră (asemenea suveranului din comunitățile mediteraneene primitive). Şi totuşi, în ciuda tuturor acestora, el devenea zeu al tribului (*qoubba*).[2] Acest individualism se regăseşte şi în raporturile dintre fațiunile tribale care se reunesc într-un anumit context. La Mecca, fiecare trib avea cartierul său, *chi'b*-ul propriu. În conformitate cu tradiția, cele patru triburi se reuneau la templu, *Ka'ba*, unde fiecare era posesorul câte unui perete. Uniunea diverselor triburi constituia o necesitate, aceea de a exercita împreună cultul; însă la aceasta se adăuga şi organizarea metodică a comerțului.

Beduinii îşi formează limba în secolul al VIII-lea, o limbă primitivă şi complicată, o limbă care are un sentiment natural al ritmului şi al sunetului. Beduinul simte şi exprimă culoarea şi forma peisajului şi a animalelor, simte natura şi o exprimă într-o formă vibrantă, particulară, armonioasă; acest om ocupă în societate un loc aparte; poetul este considerat un geniu, un *jinn*, care este inspirat de gânduri şi simțăminte pe care un om normal n-ar putea să le cunoască[3]. Legată de limbaj, magia este un element dominant al „religiei" pre-islamice. Arabii credeau într-o lume supranaturală, al cărei mesager este *jinn*-ul, atotprezent, stăpân al anumitor regiuni, inaccesibile în marea lor majoritate simplilor muritori. Aceşti mesageri se amestecă în toate evenimentele vieții unui om: *devin*-ii sunt cei ce îl previn pe om; ei sunt incarnări ale neştiutului, ale ne-

[1] Gaudefroy-Demombynes et Platonov, *Le Monde Musulman et Byzantin jusqu'aux Croisades,* t. VII, Ed. E. de Boccard, Paris, 1931, p. 49.
[2] *Ibidem,* p. 53.
[3] *Ibidem*, p. 60.

cunoscutului. Însă cultul generalizat este cel al pietrelor, *ancâb*. Se pare că fiecare grup tribal avea o piatră considerată a fi sfântă; şeful-*devin* era în acelaşi timp „preot" al pietrei şi sacrificator al ei, pe linie genealogică. Piatra nu era întotdeauna izolată; ea putea face parte dintr-un mic edificiu considerat sacru, devenind o piatră de referinţă, ca în cazul *Ka'bei* de la Mecca, sau se ataşă unui mormânt, sau era pur şi simplu un loc unde pelerinii adăugau pietre; această piatră putea fi transportată; ea era purtată în locurile periculoase, pe câmpurile de luptă, sub un baldachin purtat de o cămilă[1]. În mod obişnuit, pietrele şi *jinn*-ii se transformau în zei (sub influenţa cultului sirian). *Devin*-ul, preot al pietrei, devenea preot al noului zeu. El practica divinaţia cu săgeţi rupte (*ozlam*), pe care le trăgea într-un sac de piele, dar s-a constatat că, în general, nu se stabileau legături durabile între zeu şi tribul sau oraşul pe care le ocrotea. Poate că această slabă legătură a contribuit la graba cu care arabii s-au lăsat convertiţi, pe fundalul indiferenţei religioase. Ceremoniile meccane erau iniţial serbări sezoniere, *mawsim*, care se desfăşurau conform unui rit arab sincretic; conservând acest pelerinaj, islamul a făcut istoriei religiilor marele serviciu de a păstra riturile care altfel ar fi dispărut odată cu vechile culte semite; islamul i-a schimbat caracterul; ceremoniile pre-islamice se adresează sanctuarelor aproape impersonal – toţi se puteau ruga, îndeplinind riturile. Era un ritual fără dogme, bazat pe un soi de tradiţie orală; beduinii nu erau interesaţi de metafizică; câteva elemente de cosmogonie le erau suficiente[2] şi fără îndoială, soarelui, lunii şi marilor planete le erau acordate roluri divine. Structura beduinului nu era una religioasă. În secolul al VII-lea, abia ieşise din perioada în care se afla sub influenţa riturilor magice. Arabul contemporan cu Mahomed, prin greutatea vieţii şi prin izolarea naturală relativă era, din perspectivă religioasă, mult în urma populaţiilor vecine. Se pare că predica lui Mahomed a avut loc într-un cadru general pregătit pentru religie: creştinii (nestorieni şi melkiţi) şi iudeii (secte iudaice) din Arabia pregătiseră deja terenul pentru o divinitate monoteistă[3], în vo-

[1] *Ibidem*, p. 64.

[2] *Ibidem,* p. 67.

[3] Tor Andrae arată în cartea sa *Der ursprung des Islams und Christenthums,* Stockholm, 1926, similitudinile existente între unele omilii nestoriene şi Coran. *Ibidem,* pp. 80-81.

gă şi pentru individualismul său, care va fi accentuat. Este probabil ca astfel să se fi născut credinţa într-un zeu superior, *Allah.* În centrele în care exista un sanctuar, este frapant modul grosier în care sunt reprezentate divinităţile, în timp ce în Siria vecină zeii aveau nume, istoric şi o formă devenită clasică de reprezentare, în timp ce arabii rămăseseră la cultul pietrei, de cele mai multe ori fără nume. Arabii erau deci pregătiţi să accepte pe Dumnezeul ascuns al iudeilor, şi, când musulmanii se vor amesteca în disputa creştină a imaginilor şi se vor apleca spre iconoclasm, ei nu vor face, de fapt, decât să urmeze vechile tradiţii pre-islamice[1]. Pentru toate aceste motive, arta islamică va purta o pecete unică, distinctivă. Odată cu predica lui Mahomed, pietrele şi toţi ceilalţi idoli nonfigurativi sunt incriminaţi, deşi prohibiţia nu vizează figurativul ca atare, care apare disociat de idolatrie, nelegiuirea supremă[2] Interdicţia faţă de reprezentarea umană este binecunoscută; totuşi, „este sigur că, în contextul secolului al VII-lea, proscrierea coranică se limita doar la idolii păgâni şi nu viza toate formele reprezentării figurative"[3]

Profesiunea de credinţă musulmană constă în atestarea unicităţii lui Allah – „nu există alt dumnezeu în afară de Allah" („Lâ ilâha allâ Allâh"), completată de mărturia care îl desemnează pe Mahomed drept singurul profet al lui Allah.

Pentru musulman, existenţa lui Allah poate fi surprinsă numai prin înţelegerea „semnelor universului"; ea este exclusiv cognitivă şi nu se adresează simţurilor. Adeptul poate cunoaşte pe Allah numai printr-un efort de voinţă; Allah este un dumnezeu îndepărtat şi de aceea şi imaginea sa este imposibilă, ca o consecinţă directă a transcendenţei sale, dar şi a noţiunii abstracte de „dumnezeu" A asocia această idee cu ceva exterior esenţei sale sau, şi mai grav, cu materia, reprezintă un act de lezmajestate, o reîntoarcere la politeism:

---

[1] *Ibidem,* p. 82.

[2] Sura V, 92: „Vinul, jocul de noroc, pietrele ridicate
şi săgeţile divinatorii
sunt o nelegiuire şi o operă a lui Satan.
Feriţi-vă de ele...", apud Alain Besançon, *op. cit.,* p. 87.

[3] Robert Irwin, *Islamic art: Art, Architecture and Literary World,* Ed. L. King Publishing, New York, 1997, p. 142.

„El, Dumnezeul este Unul!
Dumnezeu!
Cel de nepătruns!
El nu creează;
El nu este creat;
Nimeni nu-i este asemeni!"[1]

Musulmanul este deschis numai pasiv spre bine şi adevăr, fie pe îngusta cale raţională a întâlnirii cu intelectul activ unic, fie pe cale religioasă, prin actul de supunere (islam); acest concept al pasivităţii tradus în plan estetic, susţine pasivitatea actului artistic: artistul musulman nu participă activ la puterea creatoare, el doar se deschide la ea. Iconoclasmul musulman este echivalentul răsturnat al celui iudeu: dacă iudeilor Vechiul Legământ le interzicea orice reprezentare a unei imagini, lipsa unui legământ este suficientă pentru musulman pentru a nu realiza imagini. Noţiunea coranică de Allah pe care o are orice musulman este suficient de transcendentă pentru a anula orice dorinţă sau încercare de reprezentare. Şi totuşi, în ciuda oricăror legiferări contra reprezentării figurative, în cea mai veche cronică, cea a lui Al-Azraqi, există un pasaj referitor la Profetul care, întorcându-se victorios de la Mecca şi aflând Ka'ba acoperită cu fresce, porunceşte ştergerea lor, însă, pe un stâlp, păstrează reprezentarea Maicii Domnului cu Pruncul Iisus.[2]

Arta figurativă este întâlnită, incontestabil, în palatele siriene ale primilor califi, însă, nu există, desigur, nicăieri reprezentări ale divinităţii. Ca o compensare a acestei absenţe, întreaga manifestare artistică islamică pare întoarsă spre o transcendenţă inaccesibilă. Dacă în arta creştină sacră de după victoria iconofililor profanul rămâne nereprezentabil, în arta musulmană sacrul e ascuns în profan: sunt două demersuri paralele şi opuse, care fac distincţia celor două tradiţii.

Bizantinii considerau cuvântul şi imaginea ca pe două mijloace echivalente de limbaj, menite să exprime un acelaşi unic mesaj. Pictura era privită, din această perspectivă, ca un text fără cuvinte,

[1] Sura CXII, apud *ibidem*, p. 88.

[2] Assadullah Souren Melikian-Chirvani, *L'Islam, le verbe et l'image*, în F. Boespflug şi N. Lossky, *Nicee II*, p. 92, apud A. Besançon, *op. cit.*, p. 88, 91.

ca un discurs mut („pictura mută care vorbeşte de pe pereţi").[1] Motivul acestei viziuni se explică prin identitatea condiţiei celor două modalităţi de limbaj: „deoarece suntem legaţi de simţuri, nu putem ajunge la cele inteligibile decât prin mijlocirea simbolurilor sensibile: fie prin meditarea cărţii, fie prin reprezentarea iconografică..., amândouă explicându-se reciproc."[2] Acest punct de vedere a fost pus la îndoială de iconomahi, care nu recunoşteau echivalenţa celor două limbaje, susţinând întâietatea cuvântului, apt să exprime realităţi inexprimabile prin alte mijloace, inclusiv prin imagine.

În cazul Bizanţului, se poate discuta despre accepţiunea imaginii sacre ca manifestare a puterii politice. Cultul icoanei este o adaptare la nevoile creştine ale cultului antic al imaginii împăratului; primele icoane urmăresc îndeaproape principiile portretelor elenistice, de la Fayum, menţinând obiceiul păgân al reprezentării celor cărora li se păstra recunoştinţă. Implicit, primele portrete ale sfinţilor creştini au avut mai mult un caracter memorial decât unul cultual; principalul lor rol a fost iniţial acela de a păstra vie în memoria credincioşilor imaginea fiecărui sfânt portretizat. Numele lui Hristos sau al unui sfânt purtat de icoană fac pe cel ce se roagă să se adreseze, prin numele icoanei, persoanei reprezentate pe ea. Prin nume, închinătorul se află în contact cu persoana zugrăvită pe icoană. Numele exprimă concentrat persoana; prin el se recunoaşte persoana, în întregul ei[3] Chipurile celor admiraţi sunt imprimate pe sigiliul inelelor, pe vase, pe veşminte şi *pe pereţii odăilor*. Încă de acum, funcţia icoanei nu se reduce la una anamnetică, ea însumează şi o funcţie educativă, imaginea sacră fiind un soi de scriere mai sumară, accesibilă celor simpli. Abia mai târziu i se va recunoaşte şi rostul estetic, cel de podoabă.

Apelând la iconografie, Imperiul creştin îşi propaga politica şi credinţa. El se servea de artă în scopuri politice, împăratul se im-

---

[1] Sf. Grigorie de Nyssa, *P.G.*, 46, 737, apud A. Grabar, *Iconoclasmul bizantin. Dosarul arheologic,* trad. D. Barbu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1991, p. 8.

[2] Cf. Sinodul VII, în Mansi, XIII, 482, apud Grabar, *Iconoclasmul...*, p. 9.

[3] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, „Idolul ca chip al naturii divinizate şi icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască", în *Ortodoxia*, an XXXIV, nr.1/1982, pp. 22-23.

punea în fața barbarilor prin fastul artei, prin strălucirea ceremonialului și măreția cultului. Este cunoscută reacția solilor ruși care au intrat în Sfânta Sofia.[1] Arta înseamnă pentru Bizanț un important factor de cultură care a ajutat într-o anumită măsură la o unificare a diferitelor naționalități care coexistau în Imperiu, iar capitala era locul unde se cristalizau noile tendințe.

„Iconografia" monarhică se legitima de la iconografia dumnezeiască; împăratul era „en Hristô basileus", „locotenent" al lui Hristos pe pământ. Portretul basileului pe o bulă care însoțește un act imperial întărește prezența împăratului și validează semnătura acestuia. Portretul împăratului din fiecare oraș era semn vizibil al prezenței sale în acel loc. În același timp, statul musulman se identifica cu religia sa; în permanentă expansiune în fața Imperiului Bizantin ale cărui granițe fluctuează de la o domnie la alta, el susținea din umbră polemicile politico-religioase care frământau pe creștini.[2] Hristos și împăratul – locțiitorul său pe pământ – apar deseori pe monedele bizantine. Ca replică, Abd-el-Malek le opune monede care susțineau guvernarea unui alt imperiu, poate la fel de puternic, de către calif, succesor al lui Mahomed, trimisul lui Allah. La fel ca și creștinii, musulmanii căutau o descendență divină, care să le legitimeze gesturile. Crucii, arma de biruință a creștinilor, i se opunea lancea Profetului[3] Cele două imperii rivale căutau, prin intermediul imaginii legitimitatea prin sprijin teocratic.

---

[1] „Și ne-am dus al greci și ne-au condus acolo unde ei se închină la Dumnezeul lor și nu mai știam dacă ne găseam în cer sau pe pământ. Căci pe pământ nu se găsește nici o atare priveliște, nici o atare frumusețe. Nu suntem în stare să vă povestim, dar un lucru știm: că acolo Dumnezeu locuiește în mijlocul oamenilor, și slujba este mai minunată decât în oricare altă țară", în „Cronica lui Nestor", în *Izvoarele istoriei românilor*, trad. G. Popa-Lisseanu, București, 1935, p. 98.

[2] A. Grabar, *Iconoclasmul*..., pp. 100-101.

[3] *Ibidem*, p. 137. Spre anul 80 al Hegirei, califul Abd-el-Malek a abandonat vechea tradiție aplicată de predecesorii săi, care consta în imitarea unor monede de import bizantine și sasanide, în condițiile în care teritoriile sale erau cucerite fie de Imperiul creștin, fie de perși. Aceste monede vor fi înlocuite cu bani de argint, numiți dirheme, pe suprafața cărora nu apar reprezentări antropomorfe, ci doar inscripții-mărturisiri de credință, care încearcă să sublinieze supremația credinței coranice.

Ca exemplu, Yazid II (724-787) este autorul unui edict contra imaginilor. El inaugurează metoda interzicerii imaginii prin decret. Metoda sa este inițial folosită de Omar II (717-720), care nu îngăduia „să fie expusă nici o cruce fără s-o fărâmi sau s-o distrugi."[1] Arta musulmană împrumută procedeul oriental care consta în preluarea unor simboluri ale persoanei care nu putea fi reprezentată: numele, titlul, obiectele sau simbolurile, care i se atribuiau în mod obișnuit.

Musulmanii operează o distincție între imaginea religioasă și imaginea imperială: în palate, ei permit imaginile figurative cu personaje grupate în diferite scene, unele din ele chiar mai libertine. Pentru bizantin, arta care evoca palatul, pe împărat și viața aulică nu aparținea profanului; pentru un musulman, imaginea califului nu avea un caracter sacru. Deși arta bizantină aulică era inclusă între artele profane, cultul, adică cerința ca această imagine să fie cinstită, se va menține, în pofida oricăror contradicții, care pentru musulmani sunt ireconciliabile[2]

Arta islamică, preluând tradițiile aulice sasanide, va reflecta toate aspectele vieții de palat, inclusiv momentele de intimitate ale califului; bizantinii nu îndrăzneau să ajungă atât de departe: viața publică a împăratului, ca și cea particulară, nu vor transpare niciodată. Această diferență de concepție este impusă de principiile ce călăuzesc cele două culturi: bizantinul are în vedere o artă care servește o monarhie de inspirație divină, în vreme ce arta califilor nu avea drept scop decât relaxarea acestora. Singurele reprezentări comune, regăsite pe pereții palatelor bizantine și musulmane în egală măsură, sunt imagini ale împăratului/califului în picioare, tronând, singuri sau înconjurați de suită, scene de vânătoare princiară, păsări și animale[3]

Există în aceste perioade, în care imaginea provoca un puternic impact asupra maselor, și lupte prin intermediul imaginilor, „războaie reci" între basileul eretic și creștinii aflați în afara granițelor, care, deși în afara jurisdicției imperiale, continuă să rămână fideli

[1] Abu-Yusuf Ya'Kub, *Le livre de l'impôt foncier,* trad. E. Fagnan, Paris, 1921, p. 196, apud A. Grabar, *op. cit.,* p. 213.

[2] A. Grabar, *Iconoclasmul...*, pp. 310-311.

[3] *Ibidem,* p. 312.

Ortodoxiei şi sancţionează erezia imperială prin intermediul imaginii (cazul papei Constantin I (712) care va reprezenta imaginile celor 6 Sinoade Ecumenice în nartexul basilicii Sfântul Petru, ca un răspuns la actul împăratului bizantin eretic Philippicus, care distrusese în Milion şi în Palat scena celui de al VI-lea Sinod). Unitatea religioasă dăinuia dincolo de graniţele fizice, iar imaginea iconică era un instrument important în acest proces. Un alt caz celebru de „război" prin imagini este, în plină epocă iconoclastă, poziţia Sfântului Ioan Damaschin, care va lupta din Ierusalim în favoarea icoanelor. Relaţia creştinilor cu stăpânitorii lor musulmani s-a bucurat de perioade de toleranţă; creştinii simţeau că adevăraţii lor stăpâni se află în Constantinopol, iar documentele vremii atestă acest sentiment (scrisoarea Patriarhului Sofronie al Ierusalimului către Patriarhul Serghie al Constantinopolului, datând din 680, în timpul Sinodului VI Ecumenic, dovedeşte adeziunea la creştinătate a credincioşilor aflaţi în afara graniţelor)[1]

8.2 Sinteza bizantină

Arta bizantină este rezultatul unui proces de asimilări, reluări şi prelucrări ale unor vechi principii artistice provenind din Orientul apropiat, combinate cu elemente greco-romane (romano-elenistice), la care se adaugă o puternică tentă de prospeţime adusă de „şcolile" naţionale (greci, romani, sirieni, evrei, copţi, iranieni şi mesopotamieni). Acest rezultat, o artă ingenuă, sinceră, a fost repede îmbrăţişat de populaţia eterogenă a Imperiului, care se regăsea în această tipologie complexă – era o artă accesibilă.[2]

Arta bizantină este oglinda cea mai fidelă a sintezei ce constituie civilizaţia Imperiului creştin răsăritean. Toate elementele ce o constituie, greceşti şi romane, aramaice şi iraniene, amestecate în diferite doze, formează un întreg perfect, unic şi original, în ciuda tuturor variaţiilor. Această artă este mai înainte de toate o artă reli-

[1] *Ibidem,* p. 113.

[2] V. Lazarev, *Istoria picturii bizantine,* vol. I trad. Fl. Chiriţescu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1980, p. 43.

gioasă, este fructul epocii în care a triumfat creştinismul.[1] Urmărindu-i rădăcinile, cercetătorul regăseşte elemente comune în arta eclesială dinaintea Sfântului Constantin cel Mare, dar şi în cea a lui Diocleţian, prin care încerca să atingă apoteoza majestăţii imperiale. Sfântul împărat Constantin cel Mare este cel care uneşte cele două „religii", iar din acel moment, arta care glorifica Statul, va glorifica în aceeaşi măsură şi pe Dumnezeu; are însă o artă inspirată de un sens profund, transcendent şi aproape mistic de adorare, mai degrabă decât de un simbolism particular creştin care-şi limita influenţa asupra artei Bisericii.

„Supravieţuitor legitim în Orient al Romei imperiale, leagăn al naţionalităţii elene în timpurile moderne, Imperiul Bizantin a posedat în cursul istoriei sale milenare o puternică şcoală artistică, a cărei strălucire i-a depăşit graniţele."[2] Cu toate aceste moşteniri, arta bizantină se deosebeşte de arta populară, cu caractere laice, a provinciilor imperiale din Orient, ambianţa socială diferită, influenţată de necesităţile aristocratice ale unui mare oraş – Constantinopolul – şi al Bisericii au condus la diferenţieri vizibile. Născută dintr-o fericită îmbinare a două tradiţii artistice aparţinând Orientului şi elenismului, arta bizantină prezintă acea unitate organică a oricărei arte valabile, formate în urma unui îndelung proces de anihilare a celor mai contrastante elemente, închegând un stil propriu (anihilarea senzualismului clasic şi al tendinţelor expresioniste orientale)[3] Preluând antropomorfismul clasic, arta bizantină l-a curăţat de senzualism şi i-a conferit acel conţinut spiritual, specific creştin, care să uşureze deschiderea omului spre Dumnezeu. După cuceririle lui Alexandru cel Mare, elenismul se propagă în întregul Orient, iar decorul somptuos al capitalelor (Alexandria, Antiohia, Pergam) se datorează artei greceşti. Imperiul Roman îşi continuă politica filo-elenă, dar odată cu sfârşitul său, în secolul al III-lea, în întregul Orient se produce o reacţie contra elenismului. Tradiţiile locale, vechi de milenii, care n-au dispărut niciodată cu desăvârşire, se afirmă iar. Noul imperiu persan, care se formează sub dinastia sasanidă, în 226, reinstaurează vechea religie a magilor şi devine

[1] S. Runciman, *La civilisation byzantine, 330-1453,* trad. E. J. Lévy, Ed. Payot, Paris, 1934, p. 270.

[2] L. Bréhier, *L'art byzantin,* ed. H. Laurens, Paris, 1924, p. 1.

[3] V Lazarev, *op. cit.*, pp. 44-45.

centru al renaşterii vechilor naţionalităţi orientale ostile păgânismului elen, imperiului roman şi artei greceşti. Între secolele III-V se poate încă urmări evoluţia acestei renaşteri a artei orientale, mai accentuată în regiunile în care elenismul era mai slab: Mesopotamia, Anatolia, Siria Centrală, Valea Nilului. Nici marile oraşe elenistice, Antiohia, Alexandria, Tesalonic, Roma, Cartagina nu scapă de invazia orientală.[1]

Naturalismul grec, altădată grațios, se încarcă în această epocă cu un stil complicat al reprezentării detaliului şi cu o supradimensionare care dau un caracter colosal operelor de artă. Reacţia orientală era de mult aşteptată. Arta greacă, o artă umană prin excelenţă, cu o arhitectură raportată la scara umană, echilibrată, proporţionată şi plină de simţul ritmului, îşi concentrează efortul asupra exaltării umanului, glorificării frumuseţii fizice şi morale, exprimării tuturor sentimentelor: omul este mijloc şi scop şi acesta este motivul pentru care arta greacă devenise o artă universală şi cosmopolită.[2]

Principiile artei orientale renăscânde sunt contrare, în general, celor promovate de arta elenistică. Cele două stiluri se ghidează în permanenţă unul după celălalt, îndreptându-şi greşelile în funcţie de reacţiile provocate de curentul rival. Totuşi, elenismul va supravieţui, concepţia sa despre lume rămânând adânc întipărită în sufletul grec de-a lungul veacurilor. El va reapărea periodic în cursul istoriei artei bizantine, atrăgând-o spre vechiul naturalism.

Religiile siro-egiptene, din ce în ce mai populare, pentru care arta colosală nu îşi găsea nici un sens, vedeau în naturalismul promovat de greci o formă de urâţenie, pe care erau gata să o atace. Ei îşi doreau o artă care să le vorbească direct, fără compromis, cu o emoţie intensă, mai degrabă decât o artă care le-ar fi dăruit numai satisfacţii estetice prin delicateţea desenului şi echilibrul compoziţiei. Arta creştină aduce cu sine aceste principii ale artei aramaice; ea cerea un impresionism pe care lumea greco-romană nu-l cunoştea.[3]

Tot Orientul este cel care mai adaugă un element: o nouă concepţie despre suveranitate, de o maiestate mai simplă şi mai directă decât magnificenţa complicată a Romei; acest nou element provine

[1] S. Runciman, *op. cit.*, p. 270; L. Bréhier, *op. cit.*, p. 6.
[2] L. Bréhier, *op. cit.*, p. 6.
[3] S. Runciman, *op. cit.*, p. 270

din Persia sasanidă. Cultul lui Mitra şi mazdeismul care derivă din acesta au inspirat un tip particular de artă, care nu mărturiseşte nici naturalismul grațios al artei elenistice, nici realismul emoționant al artei aramaice, bogat în motive simbolice, unele originare din Turkestan.[1]

Arta orientală accentua supraumanul, pentru a-i slăvi divinitatea, sau suveranul, a cărui încarnare terestră era. Lipsa sa de măsură este atent căutată; nimic nu este nici prea bogat, nici prea mare pentru efectul căutat. Arhitecturii raționale greceşti i se opun bolțile grandioase ale palatelor persane, care nu urmăresc nici o dimensiune umană, cupolele supraînălțate ce par a se menține în aer prin forțe supraumane. Somptuozitatea decorului, tehnica rafinată, broderiile, prețiozitatea materialelor, toate derivă din acest principiu al supradimensionării. Un alt aspect al artei orientale este păstrarea unor influențe populare; orientalul nu reprezenta omul pentru a-i exalta frumusețea, ci pentru a încerca să-l „vadă" aşa cum era el, cu greşeli şi deformări. Realismul şi emoția sunt tendințele şi soluțiile acestei arte, iar Constantinopolul nu se va putea eschiva în fața acestor influențe ofensive şi nu este surprinzător că elementele esențiale ale artei bizantine, edificiile – laice sau eclesiale – cu cupole, manifestând un puternic gust pentru policromie, pentru ornamente şi tehnici luxuriante (mozaicul) provin din moştenirea sa orientală. Totuşi, imitația nu va fi niciodată totală. Tradiția mereu vie a elenismului a împiedicat dominația totală a Orientului.[2]

Pentru bizantin, scopul existenței era esențial marcat de încercarea de a depăşi condiția umană, prin continua aspirație spre dumnezeire. În acest efort duhovnicesc, cultul şi arta cultică devin elemente de cel mai mare ajutor. În Biserică, credinciosul putea simți prezența lui Dumnezeu ascultând muzica, respirând mireasma tămâiei, privind icoanele şi înțelegând, prin participare şi trăire, întregul serviciu divin. Se poate vorbi, în acest sens de un „materialism mistic"[3]

Dacă în arta păgână, greacă, dominată frumusețea formală, de idealul inspirat de natură, de om, ca „măsură a tuturor lucrurilor",

[1] *Ibidem*, p. 272.

[2] L. Bréhier, *op. cit.*, p. 9.

[3] Gass, *Die Mystic des Nikolaus Cabassilas*, p. 49. apud Lazarev, *op. cit.*, p. 70; P. Evdochimov, *op. cit.*, p. 31.

care încearcă să explice frumusețea fizică și deopotrivă pe cea morală, arta creștină aparține lumii sensibile, care transformă carnea și o înduhovnicește[1] Artiștii greco-romani epuizaseră toate secretele tehnice ale artei lor; ei vor abandona vechea manieră realistă, anatomia exagerat studiată, racourci-urile și detaliile luxuriante, pentru a se adapta unei noi viziuni artistice, menită să atingă sensibilitatea credincioșilor. Această nouă artă este directă, plină de măreție, ea servește cultul adus lui Dumnezeu. Această magnificență este găsită prin materialitate, iar mozaicul atinge cel mai bine somptuozitatea cerută. Fresca și miniaturile se folosesc de fonduri de aur, statuile sunt din porfir, bronz aurit sau pictate; firele de aur îmbogățesc stofele. Acest gust pentru materialele rare, bogate și costisitoare va împiedica realizarea unor opere la scară mare – în operele mici artistul bizantin va găsi echilibrul dintre bogăția materialului sau a culorii și simplitatea liniei[2]. „Victoria" influenței aramaice se datorează în mare parte tehnicii mozaicului, a cărui splendoare eclipsează orice alt tip de pictură. Numai în miniaturile aurite ale manuscriselor tehnica elenistică va recupera terenul pierdut; naturalismul, prezent însă și în mozaic și în frescă, este contaminat de naturalismul iranian (reprezentări ale grifonilor și păunilor, introduși de artiștii armeni), care aduce cu sine maniera interpretărilor zoomorfe, transformându-le în motive decorative, fără a neglija abilitatea desenului. Din secolul al VI-lea, influența semită se accentuează – portretele de Curte se stilizează, devin expresive.[3]

Cercetători ca L. Bréhier subliniază persistența tradiției eleniste și originalitatea pe care ea a conferit-o artei bizantine. Deși a acceptat tehnici și procedee orientale, spiritul noii arte a rămas profund marcat de elenism; acestui spirit i se datorează claritatea, ordinea logică, armonia, canonul antic al reprezentării figurii umane, gustul pentru noblețea liniei, pentru frumusețea expresivă și uneori abstractă a fizionomiilor.[4]

O altă influență resimțită de arta bizantină este cea romană. Concepută ca o „nouă Romă", capitala răsăriteană trebuia să amin-

[1] *Dictionnaire d'esthétique*..., p. 70.
[2] Runciman, *op. cit.*, p. 273.
[3] *Ibidem,* p. 284.
[4] L. Bréhier, *op. cit.*, pp. 10-11.

tească Cetatea Eternă prin instituțiile sale administrative și politice, dar și prin topografie. Tradiția artistică are importanță la Constantinopol: aici se regăsesc acele tipuri de monumente înconjurate de portice cu colonade și arce de triumf (Forum-ul lui Constantin – 330, Forum-ul „Tauri", al lui Teodosie – 391, Forum-ul lui Arcadie – 403, Forum-ul lui Marcian – 450), Hipodromul, echivalent subdimensionat al Circus-ului Maximus din Roma. În fine aceleași basilici civile sau folosite de credincioși, cu tavane separate prin colonade și acoperite în șarpantă, Marele Palat care se apropia prin arhitectură de palatele lui Dioclețian, toate aceste edificii reconstituiau atmosfera romană. În epoca romană, arta devenise cosmopolită, o artă eclectică se propagă rapid în Imperiul Roman; caietele de modele ale sculptorilor în marmură care circulă de la un capăt la celălalt al Imperiului, ca și caietele de expresii ale retorilor greci, rămân martori ai acestor transferuri de idei.

Arta bizantină nu poate fi introdusă într-o formulă, nu poate fi delimitată. Ea nu este nici complet greacă, nici complet orientală. Din Orient, ea a împrumutat tehnica și artiștii, meșterii și lucrătorii. Din Roma a preluat programul monumental, procedeele de construcție și chiar spiritul decorației arhitectonice. Antichitatea greacă i-a dăruit sensul măsurii, claritatea concepțiilor, dragostea pentru figura umană. Însă ceea ce este mai important decât aceste surse ale unor elemente eterogene care converg este însăși elaborarea noii arte, atât de deosebită în interiorul Imperiului. Arta constantinopolitană diferă de cea provincială. În provincii, la Salonic, Ravenna, Veneția, în Capadocia, tradițiile locale – procedee, stiluri sunt deseori aduse peste noua concepție. Arta capitalei aparținea unei minorități aristocrate; arta populară, mai vie ca arta oficială și mai apropiată de tradiția siriană și orientală, tehnicile mai puțin costisitoare – fresca ce se substituie mozaicului – stilul mai realist, căutarea elementelor pitorești, a emoției dramatice, asemenea poeziei ritmate a melozilor cu care se aseamănă atât de mult, vor fi preluate și de arta monastică.[1]

Spre deosebire de orice altă artă, arta bizantină a rămas, de-a lungul istoriei sale, fidelă propriilor principii, a căror varietate a

[1] *Ibidem*, p. 18.

fost păstrată tocmai prin originea diferențiată care i-a păstrat imobilitatea şi autenticitatea canonului.

8.3 Arta islamică

„Allah este frumos şi iubeşte frumusețea."[1]

Arta islamică nu înseamnă numai un spectacol fascinant al domurilor şi minaretelor, al orbitoarelor manuscrise aurite şi al covoarelor exotice; această artă este expresia unei culturi ce confirmă o tradiție unitară, bazată pe convingere religioasă şi pe o sensibilă viziune artistică.[2] Arta islamică tradițională propagă spiritualitatea şi esența mesajului islamului prin intermediul unui limbaj fără vârstă, care, prin atemporalitatea şi simbolistica sa directă este mult mai eficient şi mai accesibil decât majoritatea explicațiilor pe care teologii musulmani le oferă. Există în arta islamică o viziune rațională, structurată pe caracterul spiritual al religiei lui Mahomed care fac posibilă înțelegerea Islamului ca religie şi stil de viață. Musulmanul („cel care se supune") trăieşte permanent față în față cu Allah; pentru el nu există separație între religie şi viață, între politică şi credință. Estetica islamică vede frumosul ca fiind universal, în egală măsură răspândit în lume, şi de aici, arta care s-a dezvoltat se relaționează la toate nivelele cu bucuria de a trăi. Această artă experimentează acelaşi sentiment al păcii şi bucuriei, fie că este vorba despre un covor tradițional, de o inscripție sau de o moschee.[3] Arta islamică este probabil cea mai accesibilă manifestare a unei civilizații complexe care rămâne obscură celor din afară. Această artă provoacă un impact vizual imediat. Puternicul său mesaj estetic este preluat de diferite limbi, culturi şi credințe. Conceptul de „artă islamică" se referă la arta creată în slujba islamului, dar în aceeaşi măsură şi la arta secularizată, produsă în teritorii sub influență sau conducere islamică, indiferent de afiliația religioasă a

[1] Un hadith al lui Mahomed în Sahih Muslim 1.93:91, apud www.arches.uga.edu

[2] www.exoticindiaart.com/article/islam

[3] www.exoticindiaart.com/article/islam

artistului sau beneficiarului. Acest termen sugerează o artă unică atât ca stil, cât şi ca scop, deşi există multiple caractere locale, precum şi influenţe; în ciuda lor, arta musulmanilor îşi păstrează coerenţa, dincolo de frontiere.[1] Cea mai evidentă trăsătură a artei islamice este decorativitatea. Decoraţia este un factor unificator în arta musulmană. Arta islamică nu este atât o artă a formei, cât una cu tematică decorativă, regăsită în arhitectură şi artele aplicate, independent de materiale, tehnici sau dimensiuni.

Deoarece Mahomed a fost împotriva reprezentării artistice a oamenilor şi animalelor, motivele decorative domină arta islamică. Figurativul este exclus din decor, iar această absenţă poate fi interpretată ca antipatie a musulmanilor pentru idolatrie, categoric interzisă. În consecinţă, manuscrisele cu miniaturi florale şi geometrice, caligrafiate, textilele, încrustaţiile metalice, sticlăria, ceramica, lemnul şi piatra cioplite, devin cele mai dezvoltate forme de artă. În general, principiile artei islamice se pot rezuma astfel: pentru a trata un subiect religios, se recurge la inscripţii, care pot fi eventual însoţite de semne abstracte şi ornamente, cadru, strict ordonate. Ordinea însăşi este un semn al lui Dumnezeu.

Ca şi în cazul artei bizantine, şi arta islamică rămâne o artă a unui artist anonim, fie că este produsă la Curtea califului sau într-un oarecare atelier urban. O excepţie notabilă există în cazul artelor livreşti – numele unor caligrafi sunt bine cunoscute, şi nu este nimic surprinzător, luând în considerare rolul principal al caligrafiei în islam. Recunoaşterea acestor artişti s-a făcut pe baza semnăturilor, a unor atribuiri ale unor lucrări sau după referinţe textuale. Toate acestea sugerează ideea unor familii de artişti (sunt puţine semnături, iar unele elemente folosite ca semnături se repetă, mai ales în cazul pieselor de ceramică, uneori fiind vorba de câteva generaţii, specializate pe o anumită tehnică).

[1] www.lacma.org/Islamic-art, text de Linda Komaroff, PhD, curator of Islamic Art.

8.4 Aniconismul

Aniconismul, ca formă de manifestare a artei sacre creştine ce implică absenţa figurativului, nu este echivalent cu iconoclasmul. El implică prezenţa unor simboluri sau trimiteri la persoane sfinte; simbolurile înlocuiesc imaginea directă, care ar fi scandalizat, prin simpla, dar puternica sa prezenţă. În accepţie islamică, acest termen se referă strict la absenţa icoanelor. Arta aniconică a iconoclaştilor era una de factură păgână: fructele şi episoadele eroice se regăsesc în mormintele păgâne. Împăraţii bizantini iconoclaşti adoptă o artă cu motive şi figuri geometrice, cu păsări şi frunze, care fac deliciul populaţiilor armene şi iraniene, neeliminând însă total arta portretului, de care se folosesc în grandioasele scene de vânătoare pe care impietatea imperială le socotea demne de a fi reprezentate chiar în biserici. Din arta musulmană preia procesiunile istorice şi liniile abstracte de ornamentaţie; pentru că nu mai recurgea la istorii sfinte, iconoclasmul se întoarce la mitologia clasică[1] Prohibiţia imaginilor în Islam nu este totală. O imagine bidimensională este, în general, acceptată ca artă profană, cu condiţia să nu reprezinte pe Allah sau chipul Profetului. În rarele imagini în care apare figura Profetului, aceasta este acoperită cu voaluri.[2] Imaginea (considerată umbră) este tolerată dacă ea figurează un animal stilizat, iar aceasta numai în cazul palatelor sau al bijuteriilor. În general, reprezentarea plantelor şi a animalelor fantastice este îngăduită, dar în arta sacră numai plantele stilizate pot pătrunde.

Trimisul lui Allah arăta undeva că: „Dumnezeul cel Preaînalt a zis: Cine este mai nenorocit decât cel care încearcă să creeze creaturi ca şi mine! Căci el încearcă să creeze o furnică sau un grăunte de nisip!"[3] Această interdicţie care reflectă spiritul islamic subliniază două principii, şi anume afirmă transcendenţa absolută a lui Allah,

---

[1] S. Runciman, *op. cit.*, p. 287.

[2] *Dictionnaire encyclopédique de la peinture*, réalisé par Smeets Illustrated Projects, Weert, 1994, Paris, trad. E. Ganne, J. Méley, M. Passelaigne, H. M. Plateau etc., en colaboration avec First Edition Translations Ltd., Cambridge, United Kingdom.

[3] Al Boukari et Mouslim, apud *Encyclopédie de l'Islam*, t. III, Ed. Librairie et Imprimerie J. Brill, Leyda şi Paris, ed. A. Picard, 1927, p. 360.

care nu poate fi cunoscut prin nici un intermediar, şi marchează separarea netă dintre Acesta şi om, omului nefiindu-i îngăduit a rivaliza cu Creatorul său. Din aceste motive, încă de la începuturile islamului, a existat un refuz al reprezentării creaturilor vii. În civilizaţia pre-islamică, imaginea era considerată o iluzie, un simulacru, o minciună. Aceste principii au condus spre o artă abstractă, a cărei consecinţă este respingerea reprezentării naturii, omului şi animalului. În miniaturile persane, efectele de umbră, lumină, perspectiva, rămân necunoscute şi nefolosite; culorile sunt foarte vii şi nenaturale, scenele sunt nerealiste, chipurile-identice. Arta islamică, chiar şi cea laică, se ghidează după principiul irealităţii: se preferă o reprezentare strâmbă uneia realiste, care ar mânia pe Allah: arta islamică refuză mimetismul. Absenţa imaginii din moschei are două scopuri: unul având conotaţie negativă, aceea de a elimina o prezenţă care s-ar putea impune în faţa Prezenţei invizibile a lui Allah, şi care ar putea în consecinţă deveni o sursă de erori, datorate imperfecţiunii simbolurilor; celălalt scop, pozitiv, este cel de a afirma prezenţa unui Dumnezeu transcendent, a cărui esenţă nu poate fi comparată cu nimic, şi deci rămâne nereprezentabilă.[1]

Aniconismul islamic nu este constant cu el însuşi încă de la începuturile religiei islamice. Există două tradiţii, dezvoltate paralel, hrănindu-se din aceleaşi izvoare.

Conform tradiţiei sunnite, pictorul va fi condamnat să dea viaţă creaţiilor sale, ceea ce este imposibil. Ceea ce este foarte important de subliniat este faptul că şi Coranul atribuie această putere de a da viaţă lui Hristos, Fiul Mariei (Coran, V, 110). Tradiţia menţionează că în momentul intrării Profetului în Ka'ba, după victoria asupra meccanilor, el a poruncit ca toate imaginile să fie şterse, excepţând o reprezentare a Maicii Domnului cu Pruncul Iisus: Şi-a pus mâna pe o reprezentare a Mariei ţinând pe Iisus pe genunchi şi a zis: „ştergeţi toate imaginile cu excepţia celei pe care mâna mea o acoperă." O altă tradiţie, foarte curioasă, a păstrat alte cuvinte ale Profetului: „Îngerii nu intră în casa în care se găsesc picturi sau câini!"[2]

---

[1] T. Burckhardt, *Sacred art in East and West,* Ed. World Wisdom, Los Angeles, 2003, p. 43.

[2] Th. Arnold, *Painting in Islam*, Ed. Dover Publications Inc., New York, 1965, pp. 5-7; A. Besançon, *op. cit.*, pp. 88, 91.

Cealaltă tradiție, șiită, vede această interdicție impusă imaginii ca fiind nefondată; deoarece ea nu apare în Coran, șiiții o consideră o reactualizare a perioadei pre-islamice. Aniconismul răspunde unei exigențe, aceleia de a ușura contemplația, sau altfel spus, de a împiedica sufletul să se piardă în vid. Această interdicție nu întreține *a priori* confuzia între imagine și adorarea altcuiva în afară de Allah (un idol). Pentru aceste motive, șiiții recunosc iconodulia creștină. Dacă o statuie, într-o biserică, poate distrage sufletul, ea nu va depăși condiția unui idol de piatră. Icoana însă este altceva; ea se înscrie într-o altă dimensiune. Bizantinii s-au folosit de arta aniconică; în secolul al IX-lea, creștinii din teritoriile situate la marginea Imperiului și care se învecinau cu musulmanii vor recurge la reprezentări aniconice[1]. Basilica constantinopolitană din Betleem (basilica Nașterii), decorată în mozaic, este un caz tipic pentru arta aniconică creștină. Tradiția islamică atribuie acest *condominium* bizantino-islamic califului Omar, cuceritor al Ierusalimului în 638; conform acestei tradiții, Omar s-a rugat în absida sudică a transeptului basilicii, privind spre Mecca. Celelalte spații rămâneau ale creștinilor, care administrau întreaga basilică. Scenele pictate aici sunt Sinoadele Bisericii fără personaje, care se rezumă la a reda sintetic hotărârile sinodale, atât ale celor ecumenice, cât și ale celor provinciale, locale. Excluzând cadrul arhitectural și benzile ornamentale, aceste scene sunt de fapt inscripții (inscripția în sine poate deveni un ornament), reproduceri fidele, la scară monumentală, a hotărârilor juridice stabilite prin drept canonic la diferitele Sinoade. În acest spațiu ambivalent, mult timp disputat, ele se înscriu ca o mărturisire a Ortodoxiei pe teritoriu străin. Acest mod de reprezentare este explicabil în contextul istoric; această tipologie va fi fost probabil impusă de tradițiile omayyade, aduse de musulmanii ce stăpâneau aceste teritorii în secolele VII-VIII. Aceste imagini se feresc să scandalizeze pe musulmani; este totodată și o măsură prudentă contra unor eventuale profanări – imaginile ființelor sunt intenționat excluse. Singura imagine iconografică rămâne cea a Sfintei Cruci, care deține un loc central.

Se poate vorbi despre o influență a artei omayyade asupra celei bizantine; există numeroase analogii cu mozaicurile Moscheii de pe

[1] A. Grabar, *Iconoclasmul*..., p. 113.

Stâncă, a lui Abd-el-Malek, din 691. Se poate afirma că mozaicurile aniconice de la Betleem adaptează cerințelor creștine principiile artei aulice și religioase musulmane. Acest proces de influență a fost în parte facilitat și de originea semită a populațiilor creștine, uneori refractară față de imaginea cultică. Întregul ansamblu constă în savanta orchestrație a ornamentelor, în armonizarea acestora cu cadrul arhitectural și ordonarea acestor elemente. Deși decorația murală anterioară a palatelor omayyade cuprindea reprezentări figurative, iar arta creștină cunoscuse, în cazul mănăstirilor copte din Egipt o formă de aniconism apotropaic (ușile și ferestrele – locuri de trecere – erau împodobite cu semne ale Sfintei Cruci, „armă împotriva diavolului"), odată cu Abd-el-Malek, chiar și în numismatică, în teritoriile stăpânite de musulmani, se vor înregistra noi modalități de decorare: cele aniconice, mai precis inscripții însoțite de semne.[1]

Creștinii au fost foarte atenți cu imaginile pe care le-au creat și le-au folosit în cult. Ei au dezbătut îndelung diferențele ce se impuneau între idol (care în primul secol creștin se menținuse în mentalitatea creștinilor dintre iudei, care îl considerau amenințător pentru mântuire, fiind o încălcare flagrantă a Legii Vechi dumnezeiești), simbol și icoană, ca realitate care transcende realitățile naturale. Creștinii percepeau capacitatea feței umane de a fi transparentă, de a fi icoană a lui Dumnezeu[2]

Istoria timpurie a islamului este înregistrată de tradiția orală care a fost consemnată în scris mult mai târziu, spre mijlocul secolului al VIII-lea. Această tradiție orală și istoriile care s-au dezvoltat din ea ascund numeroase probleme de interpretare. Conform acestor surse, în perioada timpurie a islamului, imediat următoare morții Profetului, se pare că reprezentarea figurativă era un lucru comun, dacă nu deservea unor scopuri religioase. Nu exista, desigur, intenția de a se crea icoane; imaginile figurative erau considerate ireproșabile; existau hadith-i sau preluări ale tradiției orale în legătură cu unele gesturi sau cuvinte ale lui Mahomed care confirmă folosirea imaginilor, ca istoria conform căreia Profetul ar fi obiectat față de existența unor draperii împodobite cu elemente figurative în chiar casa-moschee în care locuia, dar a fost mulțumit

[1] *Ibidem.*
[2] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *art. cit.*, p. 22.

când din aceleaşi perdele s-au confecţionat perniţe pentru rugăciune: un iconoclasm din ce în ce mai accentuat începea să ia locul acelei indulgenţe care îngăduia reprezentări antropomorfe[1] Tradiţionala obiecţie teologică vis-à-vis de imagine a fost văzută ca o formă rigidă de opoziţie şi a fost extrapolată şi la reprezentarea zoomorfă. Musulmanii ştiu că „în ziua Judecăţii, pedeapsa iadului se va abate asupra pictorului şi el va apela la formele cărora le-a dat viaţă pentru a trăi, dar nimic nu-l va putea ajuta, căci, pictând o formă care are viaţă, el, de fapt, uzurpă funcţia creativă a lui Allah.[2] În acest punct, islamul se desparte de iconoclasmul bizantin care interzicea reprezentarea lui Hristos şi a sfinţilor şi care accepta figurarea unor scene de vânătoare, preluate din hipodrom sau de la circ şi din care nu lipseau subiecte însufleţite.

Aniconismul islamic nu respinge imaginea în sine; eliminarea unei reprezentări a divinităţii are ca motiv teama de a nu cădea în idolatrie. „Orice ţi-ai putea imagina că este Allah, întotdeauna te vei înşela."

8.5 Locul de rugăciune

„Biserica este Altar al lui Dumnezeu, templu sfânt, locaş de rugăciune, adunare a poporului, trup al lui Hristos, Nume al Lui, mireasă a lui Hristos care cheamă poporul la rugăciune şi pocăinţă, fiind curăţită cu apa Sfântului Său Botez şi stropită cu Sângele Său cel scump şi gătită ca o mireasă şi pecetluită cu mirul Duhului Sfânt" – Sfântul Gherman, Patriarh al Constantinopolului.

Existenţa unor locuri special închinate lui Dumnezeu este atestată încă din vechime, şi aceasta demonstrează nevoia omului de a aduce închinăciune Domnului nu doar în duh, ci şi în trup. Încă din vechime, exista conştiinţa că locul de închinare, templul, este un loc special, aparte, un semn vizibil al prezenţei divine invizibile.

[1] Terry Allen, *Five Essays on Islamic Art,* Ed. Solipsist Press, Los Angeles, 1988, p. 56.

[2] Th. Arnold, *op. cit.,* pp. 5-7.

Sfinţenia locului, a obiectelor consacrate cultului devin mărturii ale existenţei unei ordini divine.[1]

Încă din vremea lui Moise, Dumnezeu a locuit între oameni, într-un locaş special construit pentru El şi ales de El („Să-mi faci locaş sfânt, şi Voi locui în mijlocul lor" – Ieşire 25, 8 şi Fapte 7, 47: „Iar Solomon i-a zidit lui Dumnezeu casă"). Ideea aceasta a sălăşluirii tainice a lui Dumnezeu într-un loc anume, ridicat în acest scop de mâini omeneşti, locaş pe care El Însuşi îl recunoaşte ca fiind „Casa Mea", exprimă aplecarea plină de dragoste a lui Dumnezeu faţă de om, grija Sa şi gestul de a întâmpina pe om în demersul său de a-L căuta.

Între lucrarea lui Dumnezeu şi spaţiul în care se manifestă această lucrare (Casa Sa) există o legătură nedesfăcută, căci „cel ce se jură pe Templu, se jură pe Cel Ce locuieşte în el" (Matei 23, 21).

Primii creştini se fereau, din pricina prigoanelor, să-şi manifeste noul cult în public; mai apoi, creştinismul va deveni „disciplina arcana", o religie închisă neiniţiaţilor; gradarea caracterului sacru al moscheii a avut drept consecinţă refuzul accesului necredincioşilor. La începutul epocii umayade, creştinii puteau încă intra liberi în moschee (Moawija intra în moscheea din Damasc împreună cu medicul său creştin, Ibn Uthāl). Mai târziu, interdictul nu atinge pe monoteişti, dar, ulterior, creştinii şi iudeii nu mai au acces; la Hebron, ei mai intră încă, cu condiţia să plătească o taxă.

În ciuda caracterului său sacru, moscheea nu şi-a pierdut nici atributele de loc public: aici se dezbăteau problemele comunităţii, aici se adăposteau călătorii noaptea.[2] Încă din timpul vieţii lui Mahomed rustica moschee din Medina găzduia reuniuni de educaţie religioasă şi instrucţie socială. Deoarece revelaţiile lui Mahomed se produceau inopinat, în această moschee el o repeta, o completa şi o comenta în discuţii familiale. În istoria islamului, moscheea este, înainte de toate, locul unde credincioşii găsesc cel mai bun loc pentru rugăciunea-ritual; moscheea va fi, similar bisericii creştine medievale, o casă comună. Din moschee se proclamă jihadul, Coranul promiţând Raiul celor care-şi „arată zelul" în casa lui Allah.[3]

---

[1] Pr. Dr. I. Moldoveanu, „Temeiurile scripturistice ale închinării credincioşilor în biserică", în *Ortodoxia*, an XXI, nr. 6/1978, pp. 439-440.

[2] *Encyclopédie de l'Islam*, t. III, p. 375.

[3] Gaudefroy-Demombynes, *op. cit.*, p. 128.

Dacă începând cu Solomon, Dumnezeu a avut o casă specială de rugăciune – Templul – după înălțarea la Cer a Mântuitorului, sfinții Săi Apostoli continuă închinarea la Templu, în paralel cu frângerea pâinii, în „casa cea mare" sau în „foișorul de sus" (Marcu 14; 15), în lipsa unui edificiu special închinat adunărilor primilor creștini, adunări ce purtau numele latinizat al termenului grec ce desemna adunarea celor chemați (καλλεω = a chema): *ecclesia,* comuniunea celor chemați la o viață nouă. De aici a derivat și numele locului unde ei se închinau. Împrumutate din arhitectura laică, basilicile datează din secolul al IV-lea.[1] Având în vedere caracterul de maximă sfințenie al cultului divin public, s-a stabilit, încă din vechime, ca acesta să nu mai fie oficiat în case particulare, ci într-un locaș sfințit, special destinat acestui scop. „Precum Scriptura nu îngăduie să se aducă în sanctuar nici un vas din uzul comun, tot așa nu se cuvine să fie celebrate cele sfinte în casă obișnuită. În Scriptura Veche aceasta este cu totul interzisă; chiar și în cea nouă (Matei 12, 6; I Corinteni 11, 22-23), suntem instruiți că precum nici în biserică nu trebuie să aibă loc o cină obișnuită, tot așa, nici Cina Domnului să nu se facă într-o casă obișnuită."[2] „La început se numeau basilici locuințele regilor, de unde își au și numele, căci basilica însemnează rege, iar basilicile sunt locuințe împărătești. Acum se numesc basilici lăcașurile dumnezeiești, pentru că acolo se aduc jertfe și închinare lui Dumnezeu, împăratul tuturor."[3] Separarea definitivă a creștinilor de evrei s-a produs după anul 70, odată cu distrugerea Templului de către Titus[4]. Denumirea

---

[1] Din secolul al III-lea există dovezi despre edificii ale creștinilor care serveau funcțiilor cultice. Origen arată că basilicile creștinilor erau asaltate și distruse de păgâni, iar Ipolit scrie, în *„Comentariu la Daniel"*, că evreii și păgânii furau din „casa lui Dumnezeu". În *„Istoria bisericească"*, Eusebiu atestă prezența unor basilici în Edessa, inundate în 202 (VIII, 1), apud Pr. Dr. I. Moldoveanu, *art. cit.*, p. 440.

[2] Sfântul Vasile cel Mare, *Regulae brevius tractatus interrog.*, 310, P. G., t. XXXI, col. 1303, apud Pr. P. Vintilescu, „Dumnezeiasca Liturghie comentată în textul și oficiul ei", în B.O.R., an VI, nr. 11-12/1959, p. 1081.

[3] Sfântul Isidor, *Etimologii*, cartea XLV, cap. IV, 11, apud P. Evdochimov, *op. cit.*, p. 24.

[4] Pr. Prof. Dr. Alex Moisiu, „Biserica, lăcaș de închinare", în *Mitropolia Banatului.*, an XXII, nr. 5-6/1972, p. 415.

specială de „casă a împăratului" diferențiază edificiul sacru de orice altă construcție, determinându-i și precizându-i sensul, prin Tainele săvârșite în acel perimetru. Această denumire coboară în timp până în vremea Patriarhilor Vechiului Testament: Cortul Sfânt, prototip al bisericii neo-testamentare, este construit după planul fixat de Dumnezeu pe Sinai în cele mai mici detalii – simbolismul său ascunde biserica[1]. Fiind casă a lui Dumnezeu, biserica devine loc al prezenței și lucrării treimice: „biserica este casa lui Dumnezeu, și deși este alcătuită din lucruri neînsuflețite, ea se sfințește prin dumnezeiescul dar și cu rugăciunile preoțești și nu este ca celelalte case, ci este făcută pentru Dumnezeu, și pe El Îl are locuitor și în ea sunt slava, puterea și darul Lui."[2]

Originea termenului islamic ce desemnează moscheea, *masjid,* se regăsește în limba aramaică, în papirusurile iudaice din Elefantina, datate în secolul al V-lea. Etimologia trimite la expresia verbală „a se trânti la pământ"; se pare că desemnează o stea, o coloană sacră, sau un „loc de adorare."[3] Templul iudaic se află la originea bisericii creștine, așa cum am arătat, dar și a moscheii. Desele schimbări de atitudine ale lui Mahomed față de iudei au făcut ca moscheea să preia numeroase simboluri pe care Templul iudaic le comporta.

Centru al cultului islamic, istoria moscheilor înregistrează un proces continuu al caracterului său sacru, favorizat de adoptarea tradiției eclesiale și mai ales de preluarea cultului sfinților. Caracterul sacru care se atașează sanctuarelor funerare este de proveniență creștină; expresia „casa lui Dumnezeu" (*bait Allāh*), care era folosită la început numai în cazul Ka'bei, a putut mai târziu să desemneze orice moschee.[4]

---

[1] L. Uspensky, *art. cit.*, p. 412.

[2] Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Despre biserică și tâmosirea ei*, cap. 128, p. 120, apud Pr. Prof. Dr. E. Braniște, *Liturgica generală*, Ed. I.B.M.B.O.R., București, 1993, p. 389.

[3] Siriacul „masjid" este, ca aramaicul „masgĕd", format din cuvântul arab, în timp ce etiopianul „mesgād", „templu", „biserică", poate fi format din verb. În vremea lui Mahomed, sensul se modifică, devenind „loc unde te arunci la pământ, *sadjada.* Cf. Nöldeke, *Neue Beiträge z sem. Sprachno.*, p. 36, apud *Encyclopédie de l'Islam*, t. III, p. 362.

[4] *Corpus iuris di Zaid b. 'Ali*, Ed. Griffini, apud *ibidem*, p. 268.

Conform tradiției islamice, Mahomed fondează prima moschee la Ku'bá, un sat ataşat teritorial de Medina. Istoria relatează despre faptul că Profetul urcă pe Ali pe o cămilă, urmând ca în locul în care cămila se va opri să ridice edificiul dedicat cultului. Această construcție va fi ridicată cu piatră de Harra, iar piatra de temelie va fi fost aşezată de însuşi Mahomed, urmând ca Abū Bakr, 'Umar şi 'Uthman să le aşeze pe următoarele. Profetul îşi va face un obicei din vizitarea acestei ctitorii în fiecare sâmbătă, călare pe un cal sau pe jos; încă se mai vede coloana lângă care se spune că se ruga[1].

Deseori, biserici preluate de la creştini au fost transformate; uneori, musulmanii se rugau în biserici alături de creştini, dar îndreptați în direcția Meccăi (Zain ben 'Ali – „făceți-vă rugăciunea (*salāt*) în biserici; nu veți avea nici o pagubă.")[2].

Pe lângă moscheile ce amintesc de Profet, cele ataşate de morminte ocupă un loc aparte; elemente vechi şi noi se îmbină. De mult timp, mormintele strămoşilor şi ale persoanelor considerate sfinte deveniseră sanctuare şi fuseseră încet-încet adoptate de Islam. Acestora li s-au adăugat sfinții creați de Islam. Tendința generală de a deosebi locurile care se legau de amintiri ce mergeau mult înapoi în timp până la fondatorii islamului se concentra, firește, pe mormintele lor. Începând cu anul 6 al Hegirei, tovarăşii lui Abu Bakr au construit, se pare, nu mai puțin de cinci moschei pe locuri în care acesta viețuise şi murise. Unele surse menționează dese vizite ale Profetului la Medina, la mormintele martirilor căzuți la Uhud[3]. Opinia generală favorabilă a determinat apariția rapidă a unui cult adus mormintelor, ceea ce a implicat şi construirea unor sanctuare funerare. Începând cu secolul al III-lea după Hegira, numeroase hadith răspund negativ la dilemele legate de cultul mormintelor: „rugăciunea deasupra unui mormânt este *makrūh* (oprită)"[4]. Profetul a blestemat pe iudei şi pe creştini pe patul de moarte pentru că ei foloseau mormintele profeților lor drept locuri de cult. Acest hadith arată de ce la începutul islamului mormântul lui Mahomed nu era accesibil. Polemica nu se va încheia curând; totuşi,

[1] *Encyclopédie de l'Islam*, p. 364.
[2] *Corpus iuris di Zaid b. 'Ali*, Ed. Griffini, apud *ibidem*, p. 268.
[3] Wakidi-Wellhausen, *Cronica*, p. 262, apud *ibidem*, p. 370.
[4] Bukhāri, *Salāt*, b. 52, 48, 55, apud *idem*.

vechiul obicei pre-islamic va deveni islamic. Exegeții (al Nawawi și al Askalani) vor interpreta moderat de aici înainte acest hadith, afirmând că este interzis numai un cult exagerat al morților, motiv pentru care niciodată nu se va folosi un mormânt drept qibla, în timp ce o moschee se va putea construi în vecinătatea unui mormânt, fără a se întina: astfel apare un nou tip de moschee, cea funerară. Termenul prin care este desemnată această moschee este Ķubba, termen care mai târziu se va aplica cupolei care de obicei acoperea mormântul și care ajunge în acest fel să desemneze sanctuarul unui sfânt.[1] Un alt termen care desemnează capela unui sfânt este *maķām.* Obiceiul de a utiliza o *Kubba* (= cupolă) deasupra mormântului sfinților era înrădăcinat pe teritoriul bizantin, unde bisericile funerare aveau întotdeauna o cupolă. Însă termenul ce desemnează în sens propriu sanctuarul funerar este *mashhad,* denumire ce trimite exact la locul unde un sfânt este venerat, și, printre mormintele islamice, face referire directă la mormintele Profetului, ale familiei sale și ale tovarășilor săi.[2]

După moartea Profetului, al-Walid dărâmă casele femeilor acestuia, aflate în vecinătatea mormântului său: mormintele lui Mahomed, ale lui Abu Bakr și Umar sunt înconjurate de un zid pentagonal, deasupra căruia se va înălța mai târziu o cupolă; ansamblul va purta denumirea de *rawda* – grădina. În general, acest tip de moschee tombală era considerată sacră; ele devin locuri de pelerinaj, și, mai mult, similar cu practica creștină, ele adăpostesc părticele din trupurile sfinților Coranului, care sunt venerate (capul lui Husein la Cairo, profetul Salih la Akka, al lui Shu'aib și al fiicei sale, al lui Hud, la Damasc)[3]. Numele lui Al-Walid, califul care a arabizat administrația în defavoarea populațiilor de religie nemusulmană, se leagă de ctitorirea Marii Moschei din Damasc, pe un loc din centrul orașului, unde se ridicaseră pe rând un templu dedicat lui Jupiter, apoi un sanctuar al unui zeu sirian, care cedase locul unei basilici a Sfântului Ioan Botezătorul. Aici și-au instalat mu-

[1] Ibn Djubair, *Rihla*, p. 114, 115, cf. Dozy, *Supplément*, apud *ibidem*, p. 371.

[2] Herzog-Hanch, *Realenzyclopädie,* t. III, p. 784; van Berchem, *Corpus inscr. arab.*, t. I, nr. 32, 63, 457, 544, apud *idem*.

[3] Wűstenfeld, *Medina*, p. 66, 72, 78, 89, apud *idem*.

sulmanii primul lor oratoriu; în 705, Al-Walid decide să construiască o moschee pe măsura capitalei: artiştii vin din Constantinopol, materialele şi mâna de lucru sunt aduse din Egipt. O parte a lăcaşului creştin este păstrată; o cupolă este înălţată deasupra transeptului şi o curte largă, cu portice, se întinde în partea de Nord a sălii de rugăciune.[1]

Cea mai evidentă trăsătură a arhitecturii islamice este concentrarea asupra interiorului. Din lipsa accentului pus pe apariţia exterioară, orice structură este de obicei ascunsă de clădiri adiacente. Dacă faţada este totuşi vizibilă, sunt rare cazurile în care aceasta să ofere ceva indicii despre dimensiunile, forma sau funcţia clădirii. „Forma adevăratei arhitecturi islamice este arhitectura ascunsă, adică acea formă de a construi care să fie privită din interior; strâns legată de această idee va fi o alta, şi anume absenţa unei forme arhitecturale specifice unei anumite funcţionalităţi."[2] Majoritatea formelor arhitectonice din arta islamică pot fi adaptate la diferite scopuri. Extrapolând, structuri încetăţenite pentru anumite funcţionalităţi pot primi multiple formulări. Arhitectura islamică merge pe principiul ascunderii principalelor trăsături în planul interior; este o arhitectură care nu-şi schimbă cu uşurinţă formulele consacrate de tradiţie, ci tinde mai degrabă să-şi adapteze funcţionalităţile la formele preconcepute.

Moscheea are rareori o dispunere orientată către un anume punct, iar punctul fizic al orientării diferă de direcţia funcţională. În general, aceste edificii sunt întruchipări ale unei logici a direcţiei total contradictorii raportate la cea europeană. Aceasta pentru că arhitectura islamică nu caută acel echilibru al artei europene; în acest fel, devine simplă orice modificare adusă unui ansamblu cultic.

Un caz deosebit îl constituie moscheea de pe stâncă din Ierusalim (691), datorată lui Abd-el-Malek. Particularitatea acestui locaş este similaritatea sa arhitectonică cu locaşurile de cult creştine: structura sa este poligonală, iar poziţia este privilegiată – este ridicată pe „un loc sfânt", „stânca lui Avraam". Influenţele care se ob-

[1] Ch. Diehl / G. Marçais, *Histoire du Moyen Age (Le Monde Oriental de 395 à 1081)*, t. III, Presses Universitaires de France, Paris, 1944, p. 339.

[2] Ernst J. Grube, „What is Islamic Architecture?", în *Architecture of the Islamic World*, nr. 4/1978, Thames & Hudson, p. 38.

servă la acest edificiu sunt de proveniență creștină palestiniană, începând cu ideea de a asocia un sanctuar cu un loc considerat sfânt, continuând cu forma – o construcție de plan central, ce amintește de primele basilici creștine centrate, mai ales poligonale. Tendința musulmanilor de a-i imita pe creștini este evidentă: Abd-el-Malek a construit o replică musulmană la locașurile de cult creștine. Decorul Moscheii de pe Stâncă, datat la 691, este o mărturie despre cum era concepută arta islamică la sfârșitul secolului al VII-lea. Foarte marea asemănare a acestui prim ansamblu islamic cu basilica Nașterii din Betleem a condus pe cercetători la concluzia că există strânse legături între cele două edificii cultice, mai ales dacă se ține cont de localizarea lor apropiată.[1] O posibilă explicație ar putea fi faptul că basilica Nașterii, abia zidită, reprezenta o mărturisire de credință care în ochii musulmanilor devenea un adevărat model, având în vedere lipsa unui program iconografic, a unui „subiect" figurativ, narativ sau simbolic; acest model va fi preluat, însă preluările se vor sfârși aici. Fiind puși în situația de a decora pereții unei moschei, musulmanii vor crea un tipar, pornind din acest moment, care va fi mereu valabil: nici o reprezentare a unei ființe însuflețite nu va mai împodobi vreodată acești pereți. Ca o compensație, este permisă decorația vegetală (ornamente florale inspirate din tradiția sasanidă și greco-romană). Din acest moment, se va supralicita importanța atribuită elementului decorativ, care pentru creștini se rezumă la a acoperi zone limitrofe, secundare ca importanță: cornișe, arce. În același timp, viziunea musulmană va evolua spre o reprezentare a naturii părăsite de om și animal: mari peisaje cu stânci, arbori, arhitecturi..., viziune care nici nu este măcar originală. Sorgintea acestui tip de decor trebuie căutată în picturile murale ce împodobeau casele romane și care încercau să reproducă atmosfera unor locuri celebre sau pitorești.[2]

Este interesant de studiat sfințenia și modul în care aceasta se răspândește, „molipsind" tot ceea ce întâlnește: în același fel în care un sfânt sfințea moscheea funerară care îl acoperea, tot la fel,

---

[1] M. van Berchem, *The Mosaics of the Dom of the Rock at Jerusalem and of the Great Mosque at Damascus*; H. Stern, *Byzantion*, XI, 1936, p. 122 sq., apud A. Grabar, *Iconoclasmul*..., p. 123.

[2] A. Grabar, *Iconoclasmul*..., p. 124.

şi aceasta avea o acţiune salutară asupra unui defunct. De aici s-a născut obiceiul ca cei bogaţi să-şi ridice, încă din timpul vieţii, deasupra mormintelor, o Kubba, care găzduia deseori solemne recitări din Coran.

A ridica o moschee însemna un act pios; există chiar un hadith, care păstrează cuvintele lui Mahomed: „Celui ce construieşte o moschee, Allah îi construieşte o casă în paradis." Unii exegeţi au adăugat şi alte cuvinte: „cel ce face astfel va vedea faţa lui Allah."[1]

Ca loc dedicat exclusiv rugăciunii, moscheea se identifică drept „casa pe care Allah a permis să fie ridicată şi în care numele Lui să fie rostit" (Coran, IV, 36), adică constituită pe cultul Lui prescris de legea coranică pentru acţiuni cultice (*manasik*), sau pentru reuniuni în vederea rugăciunii (*djama'at*)[2].

Arhitectura islamică accentuează aspectul funcţional al elementelor clădirii, preluând masivele împingeri ale zidurilor, conferind ansamblului o unitate organică. De fapt, cele mai importante elemente arhitecturale islamice sunt arcadele şi bolţile. Decupajul arcelor nu are legătură cu construcţia; funcţionalitatea lor este nulă. Nici un calcul despre forţa împingerii sau a rezistenţei nu a determinat forma arcelor, traseul lor curbat; numai tradiţia şi fantezia sunt sursele lor, iar unica lor logică este logica ornamentului.[3] Tipurile de arce mai folosite sunt cele în *plin cintru*, realizate dintr-o singură trăsătură de compas, cele *alungite,* al căror punct de fugă este amplasat undeva deasupra semicercului central, deformându-i vârful, *arcul roman* (mai ales pe teritoriul african), *arcul polilobat,* de origine orientală, transmis şi în perimetrul bizantin, de unde este preluat de arta islamică.

---

[1] *Corpus iuris di Zaid bin 'Ali*, ed. Griffini, p. 276, apud *ibidem*, p. 372.

[2] Cf. Chron. Mecca, IV, 164, apud *Encyclopédie de l'Islam,* t. II, p. 379: Salat cotidiană devine meritorie dacă este făcută într-o moschee, pentru că moscheea are şi o dimensiune universală care oglindeşte în sine comunitatea credincioşilor. O salat la moschee valorează cât 20 sau 25 de salat făcute acasă, izolat. Există, în acest sens, hadith-i care blamează rugăciunea particulară: „cel care îşi face salat-ul acasă abandonează sunna Profetului lor." - *Muslim*, Masādjid, b 44.

[3] G. Marçais, *Manuel d'art byzantin,* vol. I, ed. A. Picard, Paris, 1926, p. 63.

Decorul nu subliniază liniile de forță ale ansamblului, balanța și contrabalanța descărcărilor și presiunilor. Din perspectivă musulmană, cele două planuri –al realității și al imaginarului – pot fi confundate: coloanele pot într-adevăr să preia greutatea bolților și, în mod artificial, li se conferă o stare de tensiune care este anihilată de echilibrul imobil atribuit de diafanele arabescuri și stalactite sculptate care dezvăluie numeroase fațete, pe care jocul luminii cu piatra sau stucul îl transformă în bijuterie. Lumina face ca piatra să pară de cristal, să devină fluidă; ea pare transparentă, iar de sub această transparență luminează însăși Lumina lui Allah, care rezidă ascuns în toate lucrurile.

La această atmosferă contribuie și numeroasele coloane, ale căror capiteluri sunt adevărate muzee păgâne și creștine (frunze de viță, struguri, acanți corintieni) cu unele structuri autentic musulmane (abace împodobite cu inscripții sufite în relief, care se prelungesc pe pereți sau pe fusul coloanei).

Moscheea este de fapt o sală rectangulară, hipostilă, precedată de o curte înconjurată de portice pe trei părți. Originea acestei soluții arhitectonice alunecă în timp până în momentul în care Mahomed se reunea cu mica sa comunitate pentru rugăciunea comună: locul lor de întrunire, păstrat prin tradiție, păstra aceleași elemente arhitecturale: era o curte, în casa Profetului, cu un soi de hangar la un capăt, care adăpostea pe credincioși sub un acoperiș simplu, din crengi sprijinite pe trunchiuri de palmier. Este acceptat astăzi faptul că aici se pot percepe elementele esențiale ale templului musulman.[1] Cele mai vechi texte prezintă primele moschei conforme acestei ordonări rudimentare. Tot ele semnalează modificările succesive care vor conduce la un plan mai complicat. Astăzi nimeni nu se mai îndoiește că basilicile creștine care au fost adaptate cultului arabilor cuceritori vor fi inspirat aceste dispoziții arhitectonice ușor de conciliat cu planul primitiv al moscheii.

Curtea interioară comportă o fântână centrală, unde credincioșii își fac abluțiunile ce preced rugăciunea. Uneori, fântâna este acoperită de o mică cupolă, care amintește de forma baldachinelor în-

[1] Strzygowski et van Berchem, *Amida*, apud *ibidem,* p. 17.

tâlnite deasupra mesei Altarului din bisericile creştine[1]. În general, moscheile vor deveni mai bogate şi vor etala, cu timpul, o structură mai îngrijită, mai studiată: coloane de marmură vor înlocui trunchiurile de palmier, plafoane de lemn decorat, galerii placate de-a lungul zidurilor vor marca întreaga curte. Aceste modificări vor lăsa intact planul general pe care l-au consacrat Profetul şi primii săi credincioşi. Berberii vor prefera curtea (*çahn*) pătrată sau dreptunghiulară, înconjurată pe două sau trei laturi de galerii (*moujannabât*), din care se deschide, în toată măreţia sa, sala de rugăciune (*beit ec-salāt*), sala hipostilă, formată din nave paralele cu axa monumentului. Una dintre inovaţiile pe care moscheea le datorează basilicii creştine este lărgirea navei centrale. Uneori tavanul acestei nave era supraînălţat, navele laterale rămânând în număr variabil, dar, în general, mai mare decât într-un edificiu creştin (în Cartagina, basilica lui Damous el-Karita avea nouă nave); o altă caracteristică este întâlnirea în unghi drept a navei principale cu o alta transversală, de aceleaşi dimensiuni, care astfel alungea zidul din spate, zidul qiblei din sala de rugăciune. Aceste două nave intersectate transformă planul, rezultând forma unui T, aşezare pe care unele biserici, ca San Paul-hors-les-Murs din Roma sau basilica Naşterii din Betleem au cunoscut-o.[2] Spaţiul pătrat care rezultă din îmbinarea celor două nave va fi surmontat de o cupolă (o altă preluare bizantină). Sub această cupolă, la mijlocul zidului-fundal se află *mihrab*-ul, nişa destinată să orienteze pe credincioşi spre Mecca. Originea mihrabului este mult dezbătută; una din variantele plauzibile este cea care derivă mihrabul din absidele basilicilor, el fiind o „absidă atrofiată,"[3] redusă la proporţiile unei nişe. Apropierea este valabilă, ţinând cont că primele temple musulmane nu aveau mihrab. Deşi cuvântul „mihrab" apare în Coran, nu-i putem atribui în

[1] Pe acest model paradisiac este construită locuinţa, având curtea interioară împrejmuită din toate părţile de ziduri şi grădina din care nu lipseşte fântâna.

[2] G. Marçais, *op. cit.*, p. 19.

[3] Van Berchem, *Notes d'archeologie musulmane*, 1891, p. 21, apud G. Marçais, *op. cit.*, p. 19;
G. Demombynes, op. cit., p. 259.

versetele revelate sensul pe care i-l dăm astăzi. Nişa mihrabului a fost o inovaţie a umayadului Omar ben Abd-el-'Aziz (717-720); alţi cercetători susţin că primul mihrab este cel al moscheii din Medina, construită între 709-711[1] Ca orice noutate, a şocat pe rigorişti; ca urmare a folosirii sale s-a găsit un hadith al Profetului, care arată că apariţia mihrabului care face ca moscheea să semene cu biserica este un semn al iminentei Judecăţi de Apoi. Mihrabul, nişa goală care nu conţine nici o imagine devine punctul de maxim interes. El este un fel de „busolă mistică", întotdeauna îndreptat spre Mecca. În formulele mai dezvoltate, acesta este tratat ca o versiune „în mic" a cosmosului, cu structura raiului sugerată de un desen complicat, al cărui ancadrament este porţiunea cea mai decorată a unei moschei.

Minaretul, turnul zvelt prevăzut cu unul sau mai multe balcoane în care muezinul urcă pentru a chema poporul de cinci ori pe zi la rugăciune era iniţial un turn scund de piatră, care prelua modelul sirian pre-islamic, preluat şi de creştini. Acestui turn i s-au adăugat etaje, apoi forma sa a devenit poligonală şi mai târziu, cilindrică. Stabilitatea sa – ajunge la înălţimi de 70 m – este asigurată de sistemul de etaje suprapuse ale căror dimensiuni scad pe măsură ce se înalţă.[2]

Modelele desenate pe pereţii moscheilor sunt aşezate astfel încât în locul cel mai înalt al peretelui ele să dispară, să devină un punct, simbol al infinitului ce implică prezenţa divinităţii. Confluenţa acestor modele şi felul în care ele interferează şi se integrează în arhitectură fac accesibil scopul spiritual al moscheii: muquarnele[3], elemente arhitectonice ce asigură trecerea dintre spaţiul curb şi cel liniar, au şi ele o încărcătură spirituală echivalentă. Ele articulează liniarul (terestrul) cu realitatea divină (spaţiul circular), atrăgând atenţia celui ce se roagă. În cosmologia islamică, pătratul aminteşte de pământ, de lumea materială, iar cercul, de sfera divină, spirituală.

---

[1] G. Lowthian Bell, *Ukhaidir,* p. 168; Lammens, *Ziad ben Abihi*, op. Rivista degli Studi Orientali, IV, nr. 1, 1911, p. 246, apud *ibidem,* p. 20.

[2] *Idem;* G. Marçais, *op. cit*., p. 26.

[3] Muquarnele sunt sculpturi sau alveole prismatice (sau sferice) ce atârnă împodobind volumetria arhitecturii unei moschei pe care vrea să o sublinieze; ele decorează bolţile sau formează cornişe (pandantivi). Acest element arhitectural s-a răspândit în Islam începând cu secolul al XI-lea.

Simbolurile islamice au fost, în mare parte, preluate de la creştini. Ca şi moscheea, biserica este expresia unirii nezdruncinate dintre comunitatea credincioşilor (sinaxa), locaş şi prezenţa lucrătoare a Treimii. Din Biserică, casa lui Dumnezeu prin excelenţă, instituită prin momentul special al Cincizecimii, se răspândeşte învăţătura Mântuitorului, prin Duhul. Căci în biserică, oricât ar fi de modestă ca întindere spaţială, pe Sfântul Altar se află mereu Hristos, Care rămâne pururi cu noi, primindu-ne rugăciunile şi sfinţindu-ne[1] Pe ideea de unitate se bazează şi comunitatea musulmană, care îşi găseşte în lăcaşul de cult adăpost nu numai în momentele în care are nevoie să se roage, ci şi când vrea să înveţe, să dezbată probleme de interes general sau, pur şi simplu, să se ferească de răcoarea nopţii.

Cuprinzând în sine cele sensibile şi cele cereşti, biserica este locul unde se contopesc tainic două lumi, este locul unde continuă lucrarea de mântuire a lui Hristos, până la sfârşitul timpului. „Biserica este cerul pe pământ, în care locuieşte Dumnezeul Cel Ceresc", dar este şi „cer pământesc; în acest spaţiu, Dumnezeu sălăşluieşte şi se plimbă". (Sfântul Gherman al Constantinopolului). Sfântul Maxim Mărturisitorul şi Sfântul Sofronie, patriarh al Ierusalimului, văd în biserică imaginea lumii spirituale, manifestată prin cea sensibilă, viziune ce anulează semnificaţia cosmică a bisericii ca icoană a lumii create: biserica este imagine a Bisericii, a întregii creaţii. În acest sens, planul unei biserici urmăreşte încercarea de a corela dimensiunea umană la cea a infinitului. Planul original al bisericii respectă planul templului ideal al Ierusalimului ceresc[2]. În virtutea acestui fapt, fiecare biserică este *axis mundi,* este actualizarea unui centru al lumii, un spaţiu ordonat şi bine centrat, dovadă clară a unei existenţe sacre. În acest loc, creştinii se întâlnesc cu viziunea islamică a moscheii ca imagine coranică a raiului, a Grădinii Fericirii Supreme, unde izvorăsc apele bucuriei şi locuiesc îngerii. Însă caracteristica esenţială a paradisului coranic (*janna*) este de a fi secret şi ascuns, de a corespunde lumii lăuntrice.

Orice locaş de cult semnalează un loc în care prezenţa lui Dumnezeu se afirmă concret, chiar dacă nevăzut. Ca părticică a Ierusa-

[1] Pr. Prof. Dr. A. Moisiu, *op. cit.*, p. 418.
[2] P. Evdochimov, *op. cit.*, p. 120-122.

limului ceresc, biserica anticipează încă de aici şi de acum, făcând astfel într-un anumit fel prezentă, dumnezeirea şi slava acesteia.[1]

„Biserica este în lume şi lumea în biserică în parte ca realitate, în parte ca devenire sau forţă dinamică, transformatoare."[2] Ca realitate dinamică, biserica imprimă şi mădularelor ei puterea de creştere, care înlesneşte unitatea. Ca supremă sinteză între Dumnezeu şi lume, Hristos este singurul capabil să anuleze distanţa dintre cele două realităţi. Biserica este locul prin excelenţă în care Dumnezeu coboară pentru a întâlni pe omul care prin efort şi prin har, se înalţă.[3]

Biserica rezumă istoria mântuirii. Venirea Mântuitorului pe pământ şi stabilirea unui nou aşezământ duce la sesizarea faptului că lăcaşul de cult este apt să unească Cerul cu pământul, căci credincioşii sunt „împreună cetăţeni cu sfinţii, casnicii lui Dumnezeu" (Efeseni 2, 19). Învierea lui Hristos este mutaţie ontologică ce implică trecerea, ridicarea la cer cu trupul. Hristos părăseşte mormântul fără a rupe peceţile, aşa cum a ieşit din sânurile Maicii Sale. Biserica este acest mormânt intact care semnifică posibilitatea trecerii omului de la pământ la cer, căci Dumnezeu a sfinţit sânul din care se naşte Hristos, dar şi mormântul din care ne-a născut pe noi la Viaţă.[4]

Biserica este imanentul care are în ea transcendentul, comunitatea Treimică de persoane, plină de o nesfârşită iubire faţă de lume, întreţinând în aceasta o continuă mişcare de autotranscendere prin iubire[5] Sub bolta bisericii, credincioşii se află la ospăţul împărăţiei, în cămara de nuntă a Tatălui ceresc – ei sunt în cer, deşi pe pământ, aparţin simultan celor două „spaţii", unindu-le întru Hristos: „În biserica slavei Tale stând, în cer ni se pare a sta."* La confluenţa lumii văzute cu cea nevăzută, ca mărturie sensibilă a unei prezenţe şi lucrări divine, biserica face vizibil, prin mijloacele artei sacre, sfatul cel veşnic al Sfintei Treimi, acela de a se pleca

---

[1] L. Uspensky, *art. cit.*, p. 317.

[2] Pr. Prof. Dr. E. Branişte, „Biserica şi Liturghia în opera Mystagogia a Sfântului Maxim Mărturisitorul", în *Ortodoxia*, an XVI, nr. 1-3/1981, p. 18.

[3] *Ibidem*, p. 21.

[4] Pr. Prof. I. Moldovan, *art. cit.*, pp. 439-440.

[5] *Ibidem.*

* Troparul Utreniei Postului Mare, *Triod*, 1945, p. 130.

cerurile şi de a veni în lume Fiul. Hristos coboară în lume pe treptele de lumină pe care creştinul este chemat să urce:este scara lui Iacob şi Crucea Învierii. Biserica sensibilizează vederea lui Dumnezeu, făcându-L accesibil: Îl vedem în biserică pe Hristos: biserica devine astfel semnul concret al unei viziuni cereşti, care reuneşte în sine pe credincioşi, nediferenţiind lucrurile pe care le adună, centrându-le şi orientându-le spre acest Centru. Lumea în sine, aşa cum a fost creată de Dumnezeu, este oglindire a bisericii, este oglindire a imaginii cereşti, iar acest aspect este cel mai bine observat în arhitectură. „Este un lucru minunat că, în micimea ei, biserica este asemenea unui cuprinzător univers... Cupola ei înălţată este asemenea cerului cerurilor... Ea se odihneşte solid pe partea ei inferioară. Arcurile ei reprezintă cele patru laturi ale lumii..."[1]

Caracterul cosmologic al bisericii implică prezenţa vie şi lucrătoare a lui Dumnezeu în ea, căci ea încifrează în sine imaginea operei lui Dumnezeu. Biserica este un „laborator" unde omul îşi lucrează mântuirea. Pe drumul sinuos care duce la cer există, cu necesitate, locul unui popas dinamic: biserica. Doar ea poate orienta corect pe drumul ascendent-luminos al mântuirii, al aflării lui Hristos.

Biserica este finalizarea acţiunii mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu în lume. Coborârea Sfântului Duh conferă existenţă reală bisericii, punând „începutul sălăşluirii trupului îndumnezeit al lui Hristos în fiinţele umane."[2]

Pentru iudei, slava dumnezeiască era legată de Templu, care prefigura pe Hristos; după întrupare, slava este văzută exclusiv în persoana Mântuitorului Hristos. Sfântul Evanghelist Ioan priveşte întruparea ca pe o sălăşluire a unui cort într-un anumit loc (εσχηνωσεν), referindu-se la „Noul Cort al Mărturiei" care s-a stabilit în lume[3] Cortul arătat lui Moise pe Sinai era o prefigurare a însuşi Cuvântului „în care se cuprind, înainte de creaţie, chipurile tuturor creaturilor, iar după creaţie şi opera mântuitoare a Fiului lui Dumnezeu, înseşi creaturile readunate în El." Marea idee pe care o aduce în Prolog Evanghelia a IV-a are de fapt un caracter cultic: Iisus

[1] P. Evdochimov, *op. cit.*, p. 125.
[2] Pr. D. Stăniloae, *op. cit.*, p. 341.
[3] Pr. I. Moldovan, *art. cit.*, p. 429.

Hristos este locul de închinare al creştinilor. Este motivul pentru care biserica nu mai este chip al lui Hristos, ci devine asemănătoare Lui, devine mireasă a Sa. Înlocuirea Templului din Ierusalim cu Arhetipul Însuşi după care a fost făcut/construit – Hristos – nu înlătură şi nu desfiinţează lăcaşul de închinare ca atare, ci îi conferă o nouă strălucire, mai luminoasă, relaţia nou stabilită între creştini şi Hristos necunoscând distanţa care exista între Dumnezeu şi poporul iudeu.[1] Începutul operei de ridicare a omului prin har este refacerea Templului, căci, prin Înviere, Mântuitorul a rezidit Templul Trupului Său, care este Unica Temelie a Bisericii (I Corinteni 3, 11); Hristos nu este numai temelie, ci şi ziditor al bisericii Sale: „Voi zidi Biserica Mea" (Matei 16, 18).

„Vrând să izvodească un chip al frumuseţii absolute şi să arate în mod vădit îngerilor şi oamenilor puterea artei Sale, Dumnezeu a făcut-o într-adevăr pe Maica Sa preafrumoasă. A reunit în ea frumuseţile parţiale pe care le-a împărţit celorlalte făpturi şi a făcut-o obştească podoabă a tuturor fiinţelor, văzute şi nevăzute, sau, mai curând, a făcut din ea un amestec al tuturor desăvârşitelor împliniri dumnezeieşti, îngereşti şi omeneşti, o frumuseţe sublimă care împodobeşte cele două lumi, ridicându-se de la pământ la Cer, trecând chiar dincolo de acesta din urmă."[2] Maica Domnului este icoană a bisericii, căci ea a cuprins la sân dumnezeirea. Pentru Sfinţii Părinţi, ea este „Femeia înveşmântată în soare", este „întruparea" tainei iconomiei divine: ea este Theotokos, cea care a dat trup Dumnezeirii, aceea care în iconografie tronează deasupra Altarului (Maica Domnului Platytera). Biserica a fost constituită concret prin coborârea Sfântului Duh. Maica Domnului a devenit biserică a Celui Preaînalt tot prin coborârea Duhului. Pogorârea Sfântului Duh peste Fecioara Maria la Bunavestire este un act sfinţitor ce simbolizează şi apropie, în istoria mântuirii, actul Cincizecimii. Sfânta Fecioară este scara pe care Hristos S-a coborât la noi. În lumina harului, Preacurata este Chivot al Legii celei Noi, în care Hristos vine să se sălăşluiască. Ea este locul consacrat în care

[1] *Ibidem.*

[2] Sfântul Grigorie Palama, *In dormitionem*, în *P.G.*, 151, 468, A.B., apud P. Evdochimov, *op. cit.*, p. 129.

Dumnezeu coboară.[1] Această imagine a cuprinderii Celui Necuprins în sânul Maicii este exprimată de Patriarhul Proclu al Constantinopolului: „Bucură-te, catedrală, că în sânul tău Fiul lui Dumnezeu se hirotonește preot!" Textul de la Fapte 1, 13-14 arată strânsa legătură dintre taina veșnicei feciorii a Maicii Domnului și taina bisericii ca locaș de închinare. Prezența binefăcătoare și lucrarea sfințitoare a Domnului care și-a aflat sălaș în mod corporal în sânul feciorelnic al Maicii consacră acest sân drept un nou chivot al Mărturiei. În lipsa prezenței trupești, tangibile a Mântuitorului, ucenicii Săi, în așteptarea pogorârii Duhului, au în mijlocul lor vasul minunii negrăite, în care se păstrează mireasma lui Hristos din ceasul Buneivestiri, ucenicii au în mijlocul lor Biserica virtuală.[2] În ziua Rusaliilor, încăperea luminată de limbile de foc se identifică tainic cu „sânul în care Fiul Se hirotonește preot." Aceste analogii stabilite între Fecioară și biserica – lăcaș duc la concluzia că sfințenia bisericii în care se săvârșește prefacerea euharistică nu trebuie privită ca o măreție copleșitoare, vagă și impersonală, ci ca o realitate divină care atrage împărtășind, asemenea unei vibrații sufletești materne, o căldură și o lumină prin care străbat razele iubirii[3]

„Biserica este icoana bunurilor viitoare" (Sfântul Ioan Damaschin), ea întreține viața, lucrată în Sfânta Treime și împărtășită credincioșilor. Conform Epistolei către Evrei 12, 22-24, între cele pământești și cele cerești nu există distanță, căci, odată cu venirea Fiului lui Dumnezeu în lume, cerul este pe pământ și pământul este sfințit. Biserica este o icoană a viitoarei împărății. De aceea, ceea ce vedem acum „ca în ghicitură, în oglindă", vom putea cunoaște în zorii celei de-a opta zile, a venirii celei de-a doua a lui Hristos, prima zi a veșniciei. Simbolistica Împărăției Cerurilor asimilată bisericii pregătește primirea celor nevăzute nemijlocit. Simbolul evidențiază prin materie, în Taine, făcând sensibilă icoana Împărăției spre care alergăm „cu frică și cu cutremur." Folosindu-se de materie, biserica înalță spre chipurile cele negrăite. „Noi nu suntem în stare să ne ridicăm la contemplarea lucrurilor spiritu-

[1] Pr. I. Moldovan, *art. cit.*, pp. 435, 436.
[2] *Ibidem*, p. 441.
[3] *Ibidem*, p. 437.

ale fără un ajutor oarecare, şi de aceea, ca să ne ridicăm, avem nevoie de ceea ce ne este înrudit şi de aceeaşi natură", arată Sfântul Ioan Damaschin, în primul său „Tratat pentru apărarea icoanelor". În biserică, materia este transfigurată, ea devine modalitate de înţelegere a Împărăţiei cereşti încă din timpul acestei vieţi. Toate cele din biserică îşi împlinesc sensul doar dacă servesc acestui scop, al înălţării spre cele inteligibile. Deşi făcute de mâini omeneşti, lucrurile sfinte au puterea Duhului. Aşa cum cultul vechi-testamentar era un simbol al celui actual, tot astfel, actualul cult prefigurează pe cel al Împărăţiei veşnice.[1] În dubla sa calitate de cer şi pământ nou, transfigurat, biserica este icoană a Ierusalimului Ceresc;[2] această calitate conferă Părinţilor autoritatea de a formula canoane, în privinţa construcţiei şi a pictării, dar ele sunt atât de generale, lăsând loc lucrării harului, încât, de fapt, nu arată precis unde trebuie plasată una sau alta dintre temele iconografice sau cum trebuie să fie acestea înfăţişate; aceste jaloane care lasă loc mişcării libere se transmit prin Tradiţia vie a Bisericii. După Eusebiu de Cezareea, biserica corespunde serviciului divin, este construită după chipul bisericii nevăzute. Totodată este Casa lui Dumnezeu în care El este prezent, este locul unde Dumnezeu „petrece toate în toţi." Printr-o astfel de biserică, vălul este ridicat şi Ierusalimul Ceresc se vădeşte în toată splendoarea sa. Biserica este imaginea Împărăţiei spre care lumea este condusă prin Biserică.[3]

8.6 Poziţionarea lăcaşului de cult

Lumea are un sens clar încă de la creaţie.

Acest sens este împlinit în unirea cu Dumnezeu, *theosis*, obţinută numai în unirea cu Hristos, Soarele Dreptăţii şi Răsăritul Răsăriturilor. Însuşi termenul „orientare" vizează Orientul, Răsăritul. Geografic, raiul pierdut al primilor oameni se afla la Răsărit.

---

[1] L. Uspensky, *art. cit.*, p. 311.

[2] *Ibidem*, p. 313.

[3] P. Evdochimov, *Ortodoxia*, trad. Dr. Irineu I. Popa, E.I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1996, p. 48.

Tot Răsăritul este punctul de unde va veni, la sfârşitul zilelor, Împăratul Hristos, precedat de semnul Său, Sfânta Cruce. Această aşteptare dinamică şi continuă a Răsăritului Veşnic a fost tradusă în practică prin direcţia precisă a rugăciunii către Răsărit.

Încă din antichitate, printre populaţiile semite, direcţia în timpul rugăciunii nu rămânea un lucru arbitrar; imediat după hegira, musulmanii preiau orientarea evreilor. Direcţia spre care se ruga credinciosul musulman în timpul perioadei mecane a lui Mahomed se pare că era direcţia Ierusalimului. Tradiţia plasează schimbarea orientării qiblei de 16 sau chiar 17 ori după hegira; acest lucru se datorează desei schimbări de atitudine pe care Mahomed o avea faţă de evrei.[1] Decepţionat de micul succes avut la Yatrib printre iudei, Profetul începe să se întoarcă spre tradiţia arabă veche, reclamându-se drept urmaş direct al lui Avraam, fondatorul tuturor religiilor monoteiste. Acest eveniment al schimbării qiblei se reflectă şi în Coran (II, 136): „lui Allah îi aparţine Răsăritul şi Apusul, el conduce pe cine vrea pe drumul cel drept. Astfel, am făcut din voi o comunitate centrală, iar voi sunteţi martori pentru ceilalţi oameni precum Profetul este martor pentru voi... Ştim că îţi ridici faţa după toate religiile cerului; astfel, noi te îndreptăm spre o qibla care-ţi va fi favorabilă."[2]

Pentru creştini, în sens simbolic, fiecare răsărit, fiecare zi nouă poate aminti Învierea Mântuitorului, dar şi răsăritul ultim, cel odată cu care se va naşte veşnicia: răsăritul zilei a opta, a Parusiei (căci viaţa creştinului se desfăşoară în aşteptarea Parusiei, care conferă acestei vieţi adevărata sa valoare în Hristos). În virtutea acestui „marş spre Parusie"[3], Sfinţii Părinţi au transmis că rugăciunea va fi orientată spre Răsărit, „căci noi aşteptăm redobândirea raiului celui din Eden dinspre Răsărit"[4] Dacă în Hristos-Răsăritul

---

[1] Gaudefroy Demombynes, *op. cit.*, p. 118: înţelegând că nu va putea conta pe o convertire a iudeilor, în 642 Mahomed va îndrepta rugăciunea spre Ka'ba din Mecca; *Encyclopédie de l'Islam,* t. II, p. 1043.

[2] *Ibidem,* p. 1044.

[3] Pr. N. Ozolin, *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*, trad. G. Ciubuc, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998, p. 170.

[4] Patriarhul Gherman al Constantinopolului, „Tâlcuirea Sfintei Liturghii", în *Mitropolia Olteniei*, an XX, nr. 9-10/1974, p. 830.

converg toate rugăciunile oamenilor, casa de rugăciune, biserica, priveşte spre acelaşi punct cardinal. Structura bisericii este dinamică, îndreptându-se spre „Ierusalimul cel de sus" – este o mişcare de regăsire a originilor, a raiului pierdut, înlesnind urcuşul duhovnicesc al celor pe care îi uneşte la sine, până când Îl vor întâlni pe Hristos. Adunarea liturgică este orientată spre întâlnirea şi unirea cu Dumnezeu, originea tuturor, iar axa longitudinală fictivă trasată de-a lungul unui plan arhitectural al unei biserici, ce implică simetria stânga-dreapta, corespunde ideii de „marş" spre Răsărit.

O altă exigenţă specială este construirea bisericii pe loc înalt[1], căci biserica pământească este icoana bisericii lui Hristos înălţată pe piatră (Matei 16, 18). Această altitudine era văzută ca o trimitere la Sionul cel vechi sau, după Fericitul Augustin, adevăratul Sion ceresc.[2] Pentru zidirea bisericii lui Dumnezeu, piatra de temelie „dumnezeieşte adâncă, dumnezeieşte lată şi dumnezeieşte indestructibilă" este Însuşi Hristos.[3]

Orientarea planimetrică a bisericii este una cu caracter eshatologic; în elevaţie, orice biserică ţâşneşte spre cer. Intersecţia celor două axe, orizontală şi verticală, formează crucea, pecetea lui Hristos, care, aşezată deasupra creaţiei, o resemnifică, aducând-o la starea dintâi. Dubla orientare spaţială a bisericii formează crucea prin care Hristos a îmbrăţişat lumea. În această cruce a bisericii, Hristos este punctul maxim de la care au plecat toate şi în care se reîntâlnesc toate. Bolta, cupola, ca spaţii cu înălţime maximă, unesc în sine întreaga arhitectură a bisericii, în sensul unei îmbrăţişări divine, căci, din centrul cupolei, Pantocratorul veghează, în numele Treimii[4] Dimensiunea verticală a bisericii implică o înălţare la lumina Împărăţiei.

---

[1] „Bisericile noastre sunt totdeauna la locuri înălţate şi îndreptate spre Răsărit." - Tertulian, *Adversus Valent*, apud V. Mitrofanovici, *Liturgica bisericei ortodoxe,* ed. Consiliului eparhial ortodox român din Bucovina, Cernăuţi, 1929, p. 211.

[2] *Ibidem*, 211.

[3] Arhim. Iustin Popovici, *Omul şi Dumnezeul-Om*, trad. Pr. Prof. I. Ică şi diac. I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997, p. 173.

[4] Spaţiul curb al cupolei înlesneşte o mişcare în sus şi în sine. Ochii sufletului întâlnesc pe Hristos sus, în cupolă, doar coborând în sine şi aflând acolo acelaşi Chip.

Exigenţe speciale pentru construirea locaşelor sfinte, biserici şi moschei, sunt esenţiale pentru sublinierea caracterului sacru al acestora. Ca şi biserica, moscheea trebuie să fie zidită pe un loc special; unui loc i se atestă caracterul sacru prin descoperirea unei comori în acel loc. Un loc mai poate fi considerat sacru dacă poartă amprenta unei atingeri sfinte: dacă în acel loc s-a rugat un sfânt (de exemplu, s-a construit la Mină o moschee pe locul în care s-a păstrat urma capului plecat în rugăciune al Profetului), sau pe locul unei apariţii divine (moscheea lui Amr sau a lui Azhar, la Ierna).[1] Ka'ba este casa lui Allah, construită la începutul timpurilor, conform unui model ceresc; spre ea este dator credinciosul să-şi îndrepte privirea pentru a-şi împlini rugăciunea. Ea este astfel centru al lumii şi de aceea, poziţia centrală pe care o îndeplineşte orice construcţie trebuie să fie raportată la Ka'ba meccană.

8.7 Simbolul lăcaşului de cult

Un spaţiu sacru este un spaţiu organizat, care atrage într-un mod particular pe credincios, care simte puterea sacră ce rezidă din acel loc. Acest spaţiu are o graniţă, care îl delimitează de lume şi care trebuie trecută după o pregătire specială, gradată, atinsă prin ruperea de sine şi gustarea atmosferei concentrate, intense.

Taina Bisericii începe înaintea timpului, a istoriei. „Mielul adus jertfă de la începutul lumii" din Apocalipsă (13, 1-8) conduce la ideea că actul creaţiei a purtat în sine, încă de la început, existenţa bisericii, a comunităţii.

Cele mai vechi scrieri despre o simbolistică a bisericii se referă la imaginea ei ca arcă şi la prefigurarea acestei imagini prin Arca lui Noe, care a fost o salvare din apa potopului. Condusă de Dumnezeu Însuşi, biserica-corabie conduce pe credincioşi la liman. Actualitatea acestei denumiri constă în faptul că şi astăzi biserica este denumită „corabie", „navă"[2] – *chivotes*, simbol al speranţei salvării

[1] Makdisi, B.G.A., III, 170, apud *Encyclopédie de l'Islam,* t. II, p. 374.
[2] L. Uspensky, *art. cit.*, p. 317.

din valurile ispitelor lumeşti. Înfăţişarea simbolică a arcei lui Noe este de formă patrulateră, cu un porumbel deasupra, reprezentare preluată de planul unor biserici mai vechi.[1] În creştinism, biserica este corabie mântuitoare, în sensul în care corabia lui Noe a fost unica salvare în faţa potopului. Diferenţa constă în faptul că Noua Corabie este stropită de Însuşi sângele lui Hristos, în vreme ce vechea arcă a lui Noe era „tencuită cu smoală" (Facere 6, 16). Ieşirea Sfinţilor Apostoli, după Rusalii, la propovăduirea fost închipuită de ieşirea lui Noe din corabie, căci Dumnezeu a reînsufleţit natura prin Noe, şi tot El, prin Apostolii Săi, a reînsufleţit întreg cosmosul, rechemându-l la menirea sa[2]. Tema corăbiei ca simbol al bisericii porneşte încă din tradiţia catehetică (în epistola lui Clement către Iacob („Predici") se arată: „corpul întreg al bisericii seamănă cu o corabie mare care duce, printr-o violentă furtună, oameni de proveniențe foarte diferite"[3] Hipolit al Romei, în *Tratatul asupra Antihristului*, asigură vechimea existenţei acestui simbol, oferindu-i totodată semnificaţii eshatologice: „Marea este lumea. Biserica, aidoma unei corăbii scuturate de valuri, dar nescufundată. Ea are cu ea un cârmaci experimentat, pe Hristos. Ea are în mijlocul ei trofeul învingătorului asupra morţii, ca şi cum ar duce cu sine Crucea lui Hristos. Prora sa este la Răsărit, pupa ei la Apus, carena sa la Sud. Ea era drept cârmă cele două Testamente. Parâmele ei sunt întinse ca milostenia lui Hristos, strângând Biserica..."[4] Diferitele nivele (etaje) ale catargelor, asimilate simbolului Crucii, constituie scara, permiţând urcuşul spre locul odihnei unde deja se bucură Profeţii, Apostolii şi Martirii. Biserica devine astfel imagine a salvării din ziua a opta, rămânând singurul mijloc prin care creştinii pot menţine drumul drept spre limanul înverzit al Raiului.

Sfânta Liturghie este cea care oferă „cheia ermineutică" în funcţie de care se poate interpreta întregul ansamblu arhitectural,

[1] *Ibidem*, p. 318.

[2] Pr. I. Moldovan, *op. cit.*, p. 446.

[3] J. Daniélou, *Simbolurile creştine primitive*, trad. A. Opric şi E. A. Ieremia, Ed. Amarcord, Timişoara, 1998, p. 57.

[4] *Ibidem*, p. 58.

inclusiv obiectele sfinte şi iconografia. Privită din acest punct de vedere, simbolistica multiplă a lăcaşului de cult „nu creează impresia unor juxtapuneri de semnificaţii, ci se integrează într-o viziune de ansamblu, dinamică, ce actualizează, în funcţie de succesiunea momentelor liturgice, întreaga istorie a mântuirii.

Structura unui locaş de cult se datorează în principiu unor concepţii privind fiinţa şi rostul bisericii-locaş aşa cum acestea apar în întreaga literatură bisericească, de la primele *ekfraseis*-uri, continuând cu comentariile liturgice, omiliile şi mistagogiile. Ideea fundamentală a acestor scrieri rămâne aceea că edificiul de cult trebuie privit ca locul în care divinul şi umanul interferează, se întâlnesc şi stabilesc relaţii. În acest sens, biserica devine „scară a lui Iacob", cu sens dublu: din şi înspre Cer, receptacol al prezenţei lui Dumnezeu, dar şi punct în care converge dragostea credincioşilor. Premisa „Mistagogiei" Sfântului Maxim şi, în general, a oricărei mistagogii este aceea că, în acelaşi spaţiu liturgic, se întrepătrund două lumi, reunite într-o unică acţiune cultică de adorare a lui Dumnezeu: se subliniază astfel concomitenţa Liturghiei cereşti cu cea pământească. „Conţinând, încă de la început, întru sine, şi sensul, scopul precis al sinaxei liturgice, termenul de biserică desemnează şi momentul începcierii divinului cu umanul; întruneşte, cu alte cuvinte, dimensiunea spaţială şi pe cea temporală în ceea ce s-a numit „Biserica – Liturghie."[1] Realitatea acestei „Biserici-Liturghie" îşi găseşte sensul în viziunea cosmică a Liturghiei (viziune aparţinând Sfântului Maxim Mărturisitorul), preluată în timp până la Sfântul Simeon al Tesalonicului, în a cărui concepţie biserica „închipuieşte şi pe cele de pe pământ, din cer şi mai presus de ceruri", „închipuieşte cerul cu raiul" şi „taina Treimii."[2] Scrierile simbolice au o importanţă majoră, devenind adevărate îndreptare pentru arhitecţi. Explicaţiile simbolice ale arhitecturii lăcaşelor şi localizarea scenelor picturale în locuri precis stabilite demonstrează falsitatea credinţei conform căreia mistagogiile, „scrieri simbolice" ale lăcaşurilor de cult erau simple comentarii „post factum"

[1] H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique,* pp. 144-150, apud Prof. Dr. A. Alexandrescu, *Icoana în iconomia mântuirii. Erminia picturii bizantine şi arta creştină ortodoxă,* teză de doctorat, Bucureşti, 1997, p. 90.

[2] Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Tractat*, p. 109, apud *ibidem*, p. 94.

ale monumentelor deja existente (de exemplu, se ştia că cele nouă trepte înconjurând sintronul figurau cele nouă cete îngereşti, iar acest lucru devenise comun din „Ierarhia Îngerească" a Sfântului Dionisie Areopagitul. „Ideea de a considera edificiul de cult creştin ca un microcosm şi de a-i de forma corespunzătoare unei reproduceri reduse a Universului pare să fi luat naştere sub influenţa Sfântului Dionisie.[1] Un imn siriac datat în secolul al IV-lea descrie catedrala din Edessa ca fiind o imagine la scară redusă a cosmosului, insistând asupra valorii sale simbolice, în funcţie de care se poate reconstitui planul în elevaţie precum şi o parte a decorului acestei biserici, care este văzută ca imagine a ordinii cosmice. Catedrala corespunde unor simboluri generale, fundamentale în „Mistagogia" Sfântului Maxim, tratat în care pentru prima dată este aplicată în cheie mistică a simbolicii lăcaşului de cult. Imnul siriac apropie imaginea bisericii de cea a cosmosului, într-o manieră cât se poate de concretă: prin forma sa, biserica reproduce în mic marele cosmos, aşa cum acesta era reprezentat de ştiinţa vremii (sau în miniaturile lui Cosmas Indicopleustos ce figurau în a sa „Topografie creştină": „forma de paralelipiped cu o cupolă deasupra, pe care o avea biserica Sfânta Sofia din Edessa semăna cu forma dată Universului de Cosmas Indiopleustos") – monumentul sirian este o mărturie concretă a relaţiei artă-mistică.[2] „Este un lucru minunat că, în micimea ei, biserica este asemenea unui cuprinzător univers... cupola ei înălţată este asemenea Cerului... Ea se odihneşte solid pe partea ei inferioară. Arcurile ei reprezintă cele patru laturi ale lumii" (poemul despre Sfânta Sofia din Edessa).[3] Biserica închipuie Cosmosul prin forma sa cubică (formă ca implică simbolul Treimii, prin axonometria identică a celor trei laturi identice ale cubului), surmontată de o cupolă: bolta cerească. Apropierea în planul semnificaţiei simbolice a arcelor cu cele patru zări ale lumii se alătură imaginii firmamentului, amintită de arce şi bolţi. Calota cupolei, care le domină, este „Cerul cerurilor" Motivul luminii unice care penetrează prin mai multe ferestre este de proveniență

[1] Pr. N. Ozolin, *op. cit.*, p. 174.

[2] A. Grabar, „L'art de la fin de l'Antiquité et du Haut Moyen Age", în *Cahiers Archeologiques*, II, Paris, 1947, p. 44.

[3] P. Evdochimov, *Arta icoanei...*, p. 125.

dionisiană.[1] Este lumina dumnezeiască ce inundă biserica, este germene al luminii eshatologice. Cupola defineşte spaţiul arhitectural ca fiind cerul pe pământ; ea adună, centrează spaţiul pe o axă verticală. Dimensiunea bisericii este secundară. Având pe Hristos, cuprinzând pe Hristos în cupola sa, biserica a cuprins totul, aducând toate cele existente sub ocrotirea ei. Prin sine, prin forma sa, cupola ordonează spaţiul, accentuând mişcarea descendentă a iubirii lui Dumnezeu; este mâna Sa ocrotitoare. Sfericitatea sa apropie şi uneşte, ca şi braţele prelungite ale Crucii care îmbrăţişează Biserica.[2] Un alt comentariu, paralel, aparţinând lui Paul Evdochimov, desemnează cupola ca fiind expresia unei coborâri mai apropiate a lui Dumnezeu, evocând concomitent lumânările de Paşti şi Învierea: „o biserică cu mai multe cupole e ca un candelabru arzând în flăcări.[3] Cupola imprimă bisericii o mişcare ascendentă, o gravitaţie inversă. Creştinul tinde spre înălţimea lui Hristos. Prin prezenţa Pantocratorului, cupola înalţă întreaga biserică spre Cer. Relaţia cercului cupolei cu patrulaterul edificiului, pe care îl surmontează, aminteşte arhitectonica Ierusalimului ceresc revelat: „cetatea era în patru colţuri şi lungimea ei era cât lăţimea. Lungimea, lăţimea şi înălţimea erau deopotrivă" (Apocalipsa 21, 16).[4] Pătratul/cubul simbolizează stabilitatea, neschimbabilitatea, constanţa, în interiorul acesta perfect se ritmează ciclic slujbele, care direcţionează rugăciunea spre verticalitatea simbolizată, printre altele, de înălţarea tămâiei, mireasmă a sfinţilor ce mijlocesc înaintea Tronului Măririi. Biserica este imagine a lumii văzute, având ca Altar Cerul şi ca naos frumuseţea pământului. Lumea este, la rândul ei, o biserică, al cărei *ieration* este cerul şi al cărei naos este frumuseţea pământului.[5]

Prezenţa bisericii este o dovadă a prezenţei lui Dumnezeu; ea rămâne un semn văzut al manifestării Sale în lume. Acest semn respectă întru totul ordinea divină. Biserica păstrează vechea segmentare a Cortului lui Moise, preluată mai târziu de Templu.

---

[1] A. Grabar, „L'art...", p. 44.

[2] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, ed. I.M.B.O.R., Bucureşti, 2000, p. 64.

[3] P. Evdochimov, *Arta icoanei...*, p. 130.

[4] *Ibidem*, pp. 131-132.

[5] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 174.

Această fragmentare trimite în registru simbolic la treptele puterilor cereşti din ce în ce mai apropiate de slavă, model adoptat pe pământ de creştinii care se împart şi ei în penitenţi, credincioşi şi slujitori sfinţiţi (Sfântul Simeon Tesaloniceanul). Tot Sfântul Simeon descifrează în divizarea tripartită a bisericilor o semnificaţie trinitară: „ca o casă a lui Dumnezeu, biserica închipuieşte toată lumea, pentru că Dumnezeu este peste tot şi peste toate, şi biserica, arătând acestea, se împarte în trei, căci şi Dumnezeu este Treime..."[1] întreita segmentare ilustrează şi pregătirea gradată a sufletelor în urcuş duhovnicesc aflate în biserica-scară, loc al confluenţei dintre două lumi, loc în care îngerii coboară. Viziunea eschatologică a bisericii influenţează formele arhitectonicii, pictura şi, mai rar, sculptura care o împodobesc, arta încadrându-se în taina liturgică sau anticipând-o şi întreţinând-o (în afara serviciului divin). Acesta este motivul pentru care există un model-tip al bisericii, conform constituţiilor apostolice: „mai întâi să fie casa Domnului lungăreaţă, îndreptată spre Răsărit, având pastoforii pe ambele părţi către Răsărit."[2] Bizanţul a adoptat ca tip arhitectural basilica cruciformă cu cupolă, sinteză rezultată în urma contopirii a două planuri din perioada primară a creştinismului: planul central şi cel basilical. Această formă reactualizează „forma Templului celui mare al lui Dumnezeu, pe care păgânii şi apoi iudeii şi, în scurt, popoarele cele vechi şi-l închipuiau în forma patruunghiului."[3] Despre dublul „patruunghi", basilica cruciformă, Fericitul Ieronim scria: „forma Crucii ce este alta, decât patruunghiul lumii? La cap este răsăritul soarelui, la dreapta ţine miezul nopţii, miazăziua zace în mâna stângă şi la picioare este Apusul."[4] „Bisericile bizantine sunt cea mai frumoasă expresie a societăţii care s-a dezvoltat între secolele V şi XV în jurul Constantinopolului. Uzanţele particulare şi spiritul bisericii greceşti s-au afirmat în dispoziţiile arhitecturale şi în ornamentaţia caracteristică a edificiilor a căror tipologie adaptată ne-a păstrat stilul până azi. O construcţie în plan central surmontată de una sau

[1] Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Despre biserică...*, p. 121, apud Pr. Prof. dr. E. Branişte, *Liturgica...*, p. 390.

[2] *Constituţiile Apostolice*, II, c37, apud Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 209.

[3] *Ibidem*, p. 213.

[4] *Ibidem*, p. 210.

mai multe cupole, acoperită la interior de panouri de marmură policromă, mozaicuri cu fond aurit sau picturi, iată în linii mari o biserică bizantină."[1] Toate zonele locaşului converg, în mod concentric, către spaţiul median al bisericii, unde se înalţă cupola, care atinge cerul şi este inundată de lumea cerească, revelând, între „îngerii prezenţei", pe Însuşi Pantocratorul, Atotţiitorul.[2]

Gradarea înşiruirii încăperilor pe o axă virtuală longitudinală care culminează în punctul de maximă sfinţenie, Altarul, exprimă totodată şi o dimensiune temporală, istorică, reluată şi resemnificată de interpretarea biblic-simbolică tripartită: nartexul - imagine a Vechiului Testament, naosul - Noul Testament, Altarul - veacul ce va să vină. Fiecare componentă a bisericii are o funcţionalitate specifică şi o interpretare teologică particulară.

Primul element ce marchează pătrunderea într-un spaţiu sacru este *pridvorul*, uneori mărginit de coloane sau zid cu arcade. Existenţa sa semnalează trecerea treptată într-o altă lume, situată pe alte coordonate ontologice. Acest pridvor aminteşte încă atrium-ul vechilor biserici în mijlocul căruia se afla un bazin cu apă în care creştinii îşi spălau mâinile, ca semn exterior al curăţeniei lăuntrice.[3] (Acest vechi obicei iudaic a fost preluat şi de musulmani, devenind unul dintre cele mai importante acte cultice islamice.) Ca spaţiu incert, aflat la întrepătrunderea a două lumi, pridvorul simbolizează partea întunecată a pământului, care se află atât de aproape de iluminare, care aşteaptă reînvierea.[4]

Următoarea încăpere, *pronaosul* sau *nartica,* este de fapt prima încăpere a bisericii, destinată în vechime catehumenilor şi penitenţilor. Urmând gradarea iniţiată de pridvor, nartexul este tot o încăpere pregătitoare, care poate uneori lipsi. Pronaosul este despărţit de naos printr-un zid penetrat de uşi sau prin coloane arcate, semne ce marchează trecerea spre o zonă spiritualizată, flancată de cei doi arhistrategi ai cetelor cereşti, Sfinţii Arhangheli Mihail şi Gavril,

---

[1] L. Bréhier, *Les Eglises Byzantines,* ed. Bloud et C^ie^, Paris, 1912, p. 3.

[2] P. Evdochimov, *Ortodoxia*, p. 109.

[3] Sfântul Ioan Gură de Aur: „înaintea bisericilor stau vase cu apă pentru aceea ca, la rugăciune creştinii să ridice la Dumnezeu mâini curate." (*Omilia III la Epistola către Corinteni*, apud V. Mitrofanovici, *op. cit*., p. 407).

[4] L. Uspensky, *art. cit*., p. 322.

care păzesc intrarea. Pronaosul primise în vechime denumirea de Paradis, căci pereții săi erau zugrăviți cu scene ale Protopărinților în Rai. Mesajul simbolic al acestor scene este că urmașii lor pot afla în biserică ceea ce ei au pierdut.[1]

Naosul, partea centrală a bisericii, simbolizează podoaba zidirii. Etimologic, naosul sau nava închipuie „corabia care, prin valurile vieții, conduce la limanul mântuirii.[2] El marchează încă o treaptă în parcursul inițiatic spre Răsăritul cel de sus. „Naosul închipuie în totalitate lumea văzută și cerul văzut... El este ieration în potență, iar ierationul este naos actualizat,"[3] este locul cel mai larg al spațiului liturgic, locul de reuniune al sinaxei. Absidele laterale, care măresc naosul, întregesc planul cruciform, predominant în perimetrul ortodox, inducând credința că aflându-se în mijlocul bisericii, sub cupolă, credinciosul se află în mijlocul Crucii, încorporat în Hristos cel răstignit, „înaintând cu El spre învierea cu El."[4] În mod obișnuit, deasupra naosului se ridică o cupolă, „ce sintetizează unirea cercului cu pătratul, măsură a cerului și împărăției"[5]

Simbolismul naosului inspirat de tâlcuirea actelor liturgice săvârșite în această „încăpere" (în practică, toate laudele bisericești, Taina Cununiei, a împărtășirii credincioșilor) este foarte bogat în sugestii privind sensul iconografiei specifice, mai precis în a aminti viața pământească a Mântuitorului; acestui sens i se subordonează unele detalii constructive, cum ar fi soleea – „fluviu de foc" în viziunea Sfântului Simeon al Tesalonicului sau decorative, ca ornamentul striat din „fâșii de marmură", care împodobește pardoseala unor biserici și care, după Theodor din Andida, amintesc de apele Iordanului[6]

Urcând mai departe spre Cer, prezența tâmplei între naos și Altar semnifică „osebirea celor văzute de cele nevăzute"[7]. Apariție

---

[1] V. Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 216.

[2] Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Tractat*, VII, apud A. Alexandrescu, *op. cit.*, p. 102.

[3] Sfântul Maxim Mărturisitorul, *op. cit.*, p. 16.

[4] *Ibidem*, p. 74.

[5] P. Evdochimov, *Teologia icoanei...*, p. 129.

[6] A. Alexandrescu, *op. cit.*, p. 104.

[7] Sfântul Simeon al Tesalonicului, *Tractat*, V, apud *ibidem*, p. 100. Rolul catapetesmei (tâmplei) este exclusiv teologic și nu arhitectonic.

târzie, (secolul al IX-lea), iconostasul este o derivație din vechii cancelli, grilajul care separa absida Altarului de navă, simbolizând „îngrăditura mormântului Domnului" (Sfântul Sofronie al Ierusalimului). Iconostasul este vălul sfâșiat al Templului din Ierusalim (etimologic, el desemnează un văl, o perdea ce se desfășoară de sus în jos[1]), este Însuși Hristos în toți sfinții Săi, marcând intrarea în adevărata Sfântă a sfintelor, care se face numai prin Hristos-Ușa (Ioan 10, 9). Prezența lui Hristos între sfinții Săi arată că El este în același timp în Cer cu sfinții și cu noi pe pământ, dar și certitudinea că trebuie să se întoarcă.

Separarea vizibilă a Altarului de restul bisericii prin catapeteasmă este semnul concret care exprimă raportul dintre biserica văzută și cea nevăzută, în același timp și distincția liturgică între ierarhie și laici, în cadrul bisericii luptătoare.[2] Acest perete devine transparent prin icoanele care îl acoperă aproape în întregime. Iconostasul înțeles ca graniță transparentă între două lumi deosebite ontologic, lasă prin uși, trei la număr, să se comunice taina și sfințenia pe care Altarul le adăpostește. Când ușile împărătești se deschid, însuși cerul se deschide, făcând posibilă desfătarea credincioșilor cu slava dumnezeiască cea mai presus de lume.[3]

Altarul, loc înalt (*alta* – înalt; *ara* – altar), prefigurat profetic de Sfânta Sfintelor, este spațiul care sfințește întregul ansamblu. El este „locuința lui Dumnezeu, locul unde tronează Hristos cu Sfinții Apostoli"[4], dar și Munte sfânt al Sionului, centru cosmic al lumii („Făcut-ai mântuire în centrul pământului" – Psalmul 73, 13), Poarta lui Dumnezeu și scară a lui Iacob ce unește cerul, deschis de la Întrupare (îngerii urcă și coboară permanent), cu pământul. Ca loc de jertfă, Altarul simbolizează Golgota, „căci ce alta este Altarul, dacă nu lăcașul trupului și sângelui lui Hristos?"[5]

---

[1] I. Șchiopu, *art. cit.*, p. 1381.

[2] I. Șchiopu, „Tâmpla bisericii ortodoxe", în B.O.R., an IX, nr. 11-12/1968, p. 1380.

[3] L. Uspensky, *art. cit.*, p. 323.

[4] *Ibidem.*

[5] Optatus, episcop de Numidia, apud W. Pallacha, *Umanismul picturii murale post-bizantine*, trad. G. Nandriș, Ed. Meridiane, București, 1985, p. 112.

Biserica întreagă este sfințită de existența Altarului și de prezența pe Sfânta Masă a lui Hristos. Sfânta Masă întrunește semnificații multiple, fiind mormânt al lui Hristos, scaun al Dumnezeirii care se sprijină pe Heruvimi, dar și masă a Cinei celei de Taină. Ea este centrul „Cerului Cerurilor", și, prin extensie, este centru al lumii, loc haric de unde irumpe în lume întreaga sfințenie. Toate aceste semnificații se succed în funcție de momentul liturgic, subliniind faptul că toate actele liturgice sunt reactualizări ale istoriei iconomiei dumnezeiești de la Întrupare până la Pogorârea Sfântului Duh[1].

Pe Sfânta masă se află permanent Sfânta Cruce, amintind răstignirea, și Sfânta Evanghelie-Însuși Mântuitorul care a dat Legea Nouă a învățăturii Sale. Tot aici se află și chivotul în care se păstrează Sfânta Împărtășanie pentru bolnavi, împlinire a chivotului-umbră în care se păstra mana. „Tabernacolul conținând Trupul și Sângele lui Hristos va fi pus pe Sfânta Masă, ceea ce o transformă în mormântul sfărâmat de puterea Învierii."[2] În cheie simbolică, cele două acoperăminte ale Sfintei Mese închipuie giulgiurile mormântului. Sub aceste cămăși se află, în cele patru colțuri ale Mesei, cele patru colțuri ale lumii, icoane ale Sfinților Evangheliști, mărturie a propovăduirii evanghelice în întreaga lume.

Proscomidiarul, mica absidă laterală a Altarului, este asimilată „locului căpățânii în care a fost răstignit Domnul și pentru aceasta se aduce jertfă în acest loc"[3]. Calitatea de simbol al Golgotei i se oferă Proscomidiarului tocmai pentru că aici se fac preparativele Jertfei Euharistice. Drept urmare, o iconografie liturgică se va dezvolta în acest spațiu: Troparul Proscomidiei, scene strâns legate de ciclul Patimilor și Învierii.

---

[1] Sfântul Gherman al Constantinopolului, *P.G.*, t. XCVIII, pp. 387-388, apud Mitrofanovici, *op. cit.*, p. 238; Theodor de Andida, *Comentariu liturgic*, trad. Pr. Prof. N. Petrescu, în B.O.R., an XII, nr. 3-4/1971, p. 309.

[2] P. Evdochimov, *op. cit.*, p. 130. Sfânta Masă închipuie pe Însuși Hristos: „la hirotonia unui preot, în momentul punerii mâinilor, candidatul îngenuncheat ține fruntea pe Sfânta Masă, aceasta simbolizând pe Hristos. Este imaginea Sfântului Ioan, culcat pe sânul lui Hristos la Cina cea de Taină".

[3] Sfântul Sofronie al Ierusalimului, *Logos*, p. 357-359, apud A. Alexandrescu, *op. cit.*, p. 95.

8.8 Simbolismul picturii

În ansamblu, o biserică reproduce icoana Împărăției cereşti. Decorul pictural se întemeiază pe istoria cultului, pe interpretările liturgiştilor şi ierarhizarea segmentelor locaşului de cult. Temele picturale nu sunt independente, ci se asamblează într-un întreg organic care are sens. Pictura poate fi citită, descifrată în cheie liturgică[1]. Linia arhitectonică, iconografia, se integrează misterului liturgic, în afara căruia ele devin fără sens[2]. „Poezia bisericii, împreună cu obiceiurile şi ritualul, a normat alcătuirea bisericii şi a picturii sale."[3] „Este de datoria pictorilor să execute ceea ce Părinţii recomandă şi prescriu."[4]

Într-o evoluţie lentă şi organică, pictura bizantină a ştiut să ordoneze şi să dezvolte legi şi viziuni proprii, creându-şi un mesaj capabil să exprime inexprimabilul. Haina împodobită a bisericii contribuie la simplificarea perceperii de către credincioşi a spaţiului sacru ca destinat să-i transfigureze[5]. „Specificul iconografiei stă în faptul că văzut şi nevăzut, timp şi veşnicie, simbol şi realitate sunt depăşite şi în ele se aduce la expresie unitatea trainică, trăită între amândouă."[6] Caracteristică artei bizantine este universalitatea sa: sistemul său simbolic este valabil pretutindeni.

Biserica este o icoană, o manifestare, *fania*, a lui Dumnezeu[7]. Prezenţa permanentă a imaginilor sfinte în biserică prelungeşte la nesfârşit teofania lui Dumnezeu în lumea concretă. Pentru că prin

---

[1] I. D. Ştefănescu, *Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1973, p. 54.

[2] I. V. Paraschiv, „Iniţieri în interpretarea icoanei ortodoxe", în *Mitropolia Olteniei*, an XI, nr. 1-2/1967, p. 109.

[3] W. Palacha, *op. cit.*, v. I, pp. 59-60.

[4] Ch. Diehl, *Byzantine art*, Baynes & Moss, Byzantium, 1948, p. 179, apud W. Palacha, *op. cit.*, v. II, p. 26.

[5] A. Grabar, M. Chatzidakis, *La peinture byzantine et du Haut Moyen Age*, Ed. Pont Royal, Paris (f.a.), p. 8.

[6] I. H. Schultz, apud Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, „Icoanele în biserică, mijloc de întâlnire cu Hristos", în M.B., an XVII, nr. 10-12/1981, p. 656.

[7] Sfântul Dionisie Areopagitul, *Opere complete*, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Ed. Paideia, Bucureşti, 1996, p. 231.

simpla sa existenţă icoana implică prezenţa lui Dumnezeu, ea devine locul unei apariţii, al unei prezenţe tainice prin har (imaginea este umbrită prin harul Duhului")[1]. Forma văzută, imaginea, fără a fi una cu forma nevăzută, este în relaţie nedespărţită cu ea, fiind îmbibată de ea. Fără imagine, Dumnezeu devine inaccesibil; de aceea, imaginea Sa se dematerializează, căutând să cuprindă esenţa neschimbabilă a Frumuseţii pure. Lucrul văzut – imaginea sacră – este simbol al Modelului său nevăzut prin faptul că, deşi neidentice, sunt în relaţie (la un loc), sunt nedespărţite. Consecinţa logică ce decurge de aici este că pentru a cunoaşte pe cele nevăzute, primul pas este contemplarea celor văzute, cu observaţia depăşirii lor. Ceea ce este sensibil şi transcendent poate fi şi nu poate fi definit prin acel lucru sensibil[2].

Iconografia unei biserici ortodoxe urmăreşte integrarea întregului locaş în misterul liturgic; în afara sfintelor slujbe, totul evocă o aşteptare a săvârşirii lor (o aşteptare nesfârşită, dinamică, ce tinde permanent spre Liturghia cerească). „Această aşteptare sfântă constituie acţiunea imaginii, căci totul vădeşte elanul spre Pantocratorul aflat în centru şi în cel mai înalt loc al bisericii. În acest chip, totul în biserică este împreunat într-un cosmos liturgic dinamic, în care „toată suflarea laudă pe Domnul."[3]

Din primele imagini se observă că nu neapărat interesul pentru artă i-a determinat creştini să împodobească catacombele, ci sensul acestor imagini, acela al vederii nestricăciunii[4] Această formă de manifestare artistică îşi împlineşte scopul numai în cult, căci numai în cult i se conferă statutul de intermediar. Prin imagine se intermediază o cunoaştere mai profundă, mai cuprinzătoare, printr-o vedere intuitivă, care elimină sau măcar diminuează riscul neclarităţii mesajului. Icoana vorbeşte, arată viaţa de dincolo, neconstrângând prin forţa argumentaţiei teologice; ea convinge prin evidenţa sa. Prin însăşi prezenţa sa, imaginea învaţă că însuşirile naturale,

---

[1] Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei Tratate împotriva iconoclaştilor, I*, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. I.B.M.B.O.R., Bucureşti, 1998, p. 50-51.

[2] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, „Simbolul ca anticipare şi temei al posibilităţii icoanei", în *Studii Teologice,* an VII, nr. 7-8/1957, p. 450.

[3] I. V. Paraschiv, *art. cit.*, p. 105.

[4] W. Nyssen, *op. cit.*, p. 30.

frumoase ale lucrurilor trebuie depăşite de conştiinţa credinciosului pentru a putea fi ridicate la trăirea transcendenţei.

„În general, imaginea a fost făcută spre folos, binefacere şi mântuire, pentru ca, prin faptul că sunt scoase la iveală şi vădite lucrurile, să cunoaştem cele ascunse şi astfel pe cele bune să le dorim, şi pe cele contrare, adică pe cele rele, să le evităm şi să le urâm."[1] Este vorba, în acest caz, despre rolul pedagogic al artei, singurul rol care a fost în unanimitate înţeles şi recunoscut, atât în Apus, cât şi în Răsărit. Pentru că fixează invizibilul în forme concrete fără a-i epuiza sensul, imaginea sacră are o mare importanţă, mai ales pentru neştiutorii alfabetului. Icoanele sunt de mare ajutor pentru cei incapabili să se înalţe în duh la frumuseţea dumnezeirii, ele fiind o sensibilizare a lumii cereşti care se adaptează puterii omeneşti de cunoaştere, este o contemplaţie mută în forme şi culori.[2]

Necesitatea icoanei este şi una de ordin psihologic: omul, în dubla sa structură trupească şi sufletească, simte nevoia manifestării în trup a celor simţite; devine astfel imperioasă necesitatea de a iniţia o legătură nemijlocită cu divinitatea, tradusă în plan sensibil prin intermediul imaginii, căci omul doreşte o împărtăşire cât mai palpabilă a celor ascunse. În plus, icoana este călăuză pe drumul mereu ascendent spre aflarea celor nevăzute.[3]

În funcţie de localizarea spaţială, programul iconografic s-a specializat: după modul în care este distribuită pictura pe suprafaţa pereţilor bisericii se caută exprimarea plastică a „rânduielii, ierarhiei sau ordinii ideale ce domneşte în cosmos. Ceea ce formele arhitecturale exprimă simbolic este precizat şi subliniat de picturi"[4] Iconografia a cunoscut de-a lungul veacurilor multiple transformări, pe măsură ce se cristaliza forma bisericii şi se clarifica sensul imaginii şi cultul ei. Fiecare epocă de frământări va aduce cu sine

---

[1] Sfântul Ioan Damaschin, *op. cit.*, III, 17, p. 137.

[2] *Ibidem*, II, 11, pp. 103-104 şi III, 10, p. 134: imaginea este o asemănare, o întipărire. Icoana nu este identică cu Prototipul său, ci acea asemănare cu El distinge între două realităţi ontologice diferite. Sfinţii Părinţi de la Sinodul de la Niceea II (787) afirmă că ceea ce este comun imaginii şi Prototipului este doar numele, şi nu natura.

[3] *Ibidem,* I, 9, p. 43.

[4] Pr. Prof. Dr. E. Branişte, *Liturgica...*, pp. 449-450.

o nouă sinteză, o nouă concepție, îmbogățind planul iconografic; temele vetero-testamentare tind să dispară după secolul al IV-lea, când apar noi reprezentări (Pogorârea la Iad, Adormirea Maicii Domnului, Împărtășirea Sfinților apostoli, Judecata de Apoi). Noua mișcare de după victoria contra iconoclaștilor (de fapt, o renaștere a artei bizantine) implică ordonarea compozițiilor în cadrul arhitectonic. Dacă în secolele IV-V scopul iconografiei era evocarea evenimentelor istoriei mântuirii alăturate cronologic, nici o regulă fixând locul special pe care fiecare scenă îl ocupa, după disputa iconoclastă, începând cu secolul al IX-lea, decorul capătă o nouă semnificație, dogmatică și liturgică. De acum, fiecare grup sau categorie de sfinți, fiecare scenă va ocupa un loc bine determinat.

Sfinții sunt rugăciune. Cei zugrăviți pe pereții bisericii devin prezențe care revarsă un plus de har peste credincioși, aducând în același timp ceva din frumusețea slavei lui Dumnezeu.[1] Tipologia personajelor sfinte capătă caracteristici noi. Iconografia se dezvoltă pe baza cultului sfinților, a căror reprezentare implică unele principii. Sfințenia nu poate fi reprezentată pur și simplu, ea nu poate fi descrisă prin cuvinte sau imagini pentru că este o stare. Imaginea sacră o semnalează cu ajutorul formelor, culorilor și liniilor simbolice, printr-un limbaj pictural realist, convenit de Biserică. Reprezentarea iconografică constă mai ales în *modalitatea* aleasă să circumscrie persoanele sfinte.[2]

În arta bizantină prevalează principiul unui simbolism cu note realiste, care conduce spre efecte ireale. Fondul de aur abstract, care înlocuiește adevăratul spațiu tridimensional, izolează imaginea de lumea reală, plasând-o într-o zonă ireală, unde legile fizice terestre nu funcționează. Gravitația dispare; trupurile acorporale, dematerializate, capătă caractere duhovnicești.[3] La rândul său, aureola nu este o simplă alegorie și semn convențional al sfințeniei; ea este expresia simbolică a unei realități concrete, o mărturie a luminii, atribut necesar, dar nu și suficient al artei sacre. O icoană rămâne icoană și fără aureolă. Trăsăturile chipului, prin formele și culorile sale, mărturisesc starea interioară, care se imprimă pe

[1] Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, *Icoanele în biserică...*, p. 647.
[2] L. Uspensky, *op. cit.*, pp. 119-120.
[3] V. Lazarev, *op. cit.*, p. 73; P Evdochimov, *Teologia icoanei...*, p. 191

chip ca lumină, liniște, ordine și pace[1] Lumea spirituală în care omul a devenit „templu al Duhului Sfânt" este sensibilizată prin linii, forme și culori; ordinea și pacea lăuntrică se pot transmite prin trăsăturile exterioare, căci întregul trup al sfântului, chiar și cele mai mici detalii, părul, ridurile sau lucrurile care îl înconjoară, totul este unificat și orientat către „suprema armonie"[2]. Aceste detalii al căror aspect poate frapa, în special organele simțurilor, poartă semnele transcendenței și ale schimbării minții. Ochii fără strălucire, urechile care capătă forme bizare, fețele subțiate și prelungi, coapsele subțiri, trupurile zvelte și capetele mici ca proporție comparativ cu înălțimea, pierd orice aer carnal, amintind că acești oameni au resimțit ceea ce în mod obișnuit scapă percepției: lumea spirituală[3]. Ochii măriți, de culoare închisă, cu privirea fixă, buzele fine, lipsite de senzualitate, urechile alungite, nasul redus la o curbă fină, fruntea largă și înaltă, ce accentuează gândirea contemplativă, întregul chip întâmpină privitorul prin frontalitate și stabilește instantaneu o legătură.[4] Deși creatură, omul devine dumnezeu după har. Odată cu sufletul, și trupul său participă la viața divină, iar această participare își pune amprenta nu modificând fizic, ci înnoind ființa. „Un bătrân nu devine tânăr, ridurile nu se șterg... Acea ființă se întoarce însă la nevinovăția copilăriei."[5] Acest mod „ne-naturalist de a reprezenta iconic organele simțurilor exprimă surditatea și absența reacției față de manifestările lumești, impasibilitatea, detașarea de orice stimul, și, pe de altă parte, receptivitatea față de lumea spirituală, dobândită prin sfințenie."[6] Culorile icoanei traduc culorile corpului uman, însă nu carnația naturală; frumusețea fizică este sublimată, revelând viitorul trup spiritual. Trupul este abia schițat; e ghicit prin veșminte; linia lui, aproape inexistentă, nu atrage atenția asupra anatomiei, nici chiar când este gol. Păstrându-și particularitățile și îmbrăcând trupul într-un mod firesc, veșmântul este și el transfigurat, devenind oarecum o imagine a sa în slavă, este o „haină a nestricăciunii". Cutele nu sunt

[1] L. Uspensky, *op. cit.*, pp. 120-121.
[2] *Ibidem,* p. 123.
[3] P. Evdochimov, *Teologia icoanei...,* p. 191.
[4] *Ibidem,* p. 194-195; V. Lazarev, *op. cit.,* p. 76.
[5] Sfântul Grigorie de Nyssa, apud L. Uspensky, *op. cit.*, p. 123.
[6] *Idem, ibidem.*

dezordonate, ci, puțin geometrizate, ele capătă o ordine și un ritm care se adaugă întregului ansamblu. Sfințenia trupului este împrumutată și veșmintelor. Ordinea lăuntrică a persoanei sfinte se oglindește în gestică și atitudine: sfinții nu gesticulează, mișcările lor dobândesc un caracter sacramental, hieratic. În general, contactul cu privitorul este frontal sau aproape frontal, exprimând prezența concretă a sfântului în fața rugătorului, și nu altundeva în spațiu. Rarele profiluri sunt întâlnite în cazul în care persoana reprezentată nu a atins încă sfințenia, cum ar fi magii în scena Nașterii; în plus, profilul rupe contactul direct, trimițând privitorul spre alt plan, indicat de privirea personajului. Întregul ansamblu este scăldat de lumina divină, de acea lumină a veșnicei după-amieze, și de aceea, personajele nu sunt luminate lateral; sursa de lumină este interioară, ea nu proiectează umbre.[1] În biserică, lumina care pleacă din Hristos distinge între persoanele sfinte care sunt unite cu El, care rămân „lumini pline de lumină"[2]. „Chipul lăuntric al ființei relevă categoria «taborică» a sufletului. Lumina care inundă arta sacră este una ontologică, este vederea invizibilului din adâncul unui suflet care a cunoscut schimbarea propriei fețe."[3] Biserica devine, în acest sens, spațiu al luminii; ea este luminoasă, pentru că înfățișează Fața lui Hristos în comuniunea treimică și fața sfinților în comuniune cu Hristos. Întreaga iconografie este astfel un „topos al schimbării la față"[4] Culorile strălucitoare nu sunt niciodată șterse sau întunecate. Ziua și noaptea sunt transfigurate de lumina necreată. Nu există icoane întunecoase sau luminoase, conformându-se momentelor zilei. Este același Hristos, plin de lumină la Răstignire și la Înviere, în Rugăciunea din Grădina Ghetsimani sau la Schimbarea la Față. „Orice culoare este dusă până la extrema ei saturație și oferă o gamă cromatică întreagă. În afara câtorva (aurul, purpura, azurul), ele se pot schimba în funcție de temă, de școală sau de sensul compoziției. Ele uimesc, devin sonore și izbesc prin vesela lor densitate."[5] Reprezentările sfinților ne arată atitudinea pe care trebuie să o adoptăm în rugăciune. Scopul

[1] *Ibidem,* p. 127, 130.
[2] P. Evdochimov, *Teologia*..., p.58
[3] I. V. Paraschiv, *art. cit.*, p. 106.
[4] P. Evdochimov, *Teologia*..., p.58
[5] *Ibidem,* p. 196.

iconografiei nu este acela de a provoca şi de a exalta sentimentele umane. Imaginea sacră este o cale de urmat şi un mijloc, ea însăşi este o rugăciune care ne învaţă să „postim cu ochii", ne transfigurează toate sentimentele, dar în acelaşi timp, nu suprimă nimic din ceea ce este omenesc; „astfel imaginea unui sfânt nu evită să ne arate activitatea sa pământească, pe care a transformat-o în lucrare spirituală, fie că este vorba de o lucrare bisericească, precum cea a unui episcop sau monah, fie de vreo activitate lumească, precum cea a unui prinţ, soldat sau medic", însă, în contact cu lumea divină, aceste lucrări primesc harul care luminează, clarifică şi aduce sens.[1]

Ornamentul are doar un rol secundar; el umple spaţiile libere între registrele iconografice. Atunci când există, ornamentul vegetal (cel mai adesea, vrejuri de viţă de vie, simbol al Sângelui euharistic) conţine simboluri hristice: monograma lui Hristos, păuni, capete de lei, ancore etc.

Valoarea decorului este total alta în islam: el este o parte integrantă a tradiţiei arhitecturale islamice care ţinteşte la o negare a realităţii vizuale asupra greutăţii şi necesităţii oricărui sprijin. Decorul este folosit pentru a sugera imponderabilitatea. Nenumăratele semnificaţii prin care efectul de imponderabilitate este creat, efectul de spaţiu nesfârşit, dematerializarea zidurilor, a stâlpilor şi bolţilor sunt din vechime cunoscute şi folosite: aranjamentul bucăţelelor de mozaic şi al bucăţilor de pictură policromă, precum şi utilizarea pietrei cioplite şi a tencuielii practicate pe pereţi străpunşi de ferestre, multitudinea de tehnici decorative folosite pe aceeaşi suprafaţă, utilizarea, în fapt, a oricărei tehnici ce poate fi concepută, precum şi dezvoltarea unui bogat repertoriu de desene, de la geometrie pură până la formele cele mai neaşteptat abstracte sau la matrici florale, de la inscripţii minuţioase într-o varietate de stiluri caligrafice şi până la cuvântul coranic reprezentat monumental care serveşte ca decor, dar şi ca mărturisire de credinţă, toate aceste forme creează un efect unic, care contribuie la planul non-direcţional, cu tendinţa spre o repetiţie infinită a elementelor individuale, amplificând fuziunea spaţiilor fără a le direcţiona precis sau a le asigura un centru de maximă atenţie. Un spaţiu limitat este decorat

[1] L. Uspensky, *op. cit.*, p. 125.

cu matrici care se repetă, având ca unic scop iluzia prelungirii la infinit a zidurilor.

Beduinii din perioada pre-islamică erau străini de orice producție artistică, însă nu rămâneau indiferenți în fața splendorii stofelor egiptene, siriene şi yemenite. Mai târziu, biserica pe care o admirau nu li s-a părut a fi un demers diabolic, necurat în fața lui Allah, şi ea va deveni loc de rugăciune după ce falşii idoli vor fi fost distruşi. Influența artei bizantine este imensă, chiar dacă nu întotdeauna directă. Admirația pentru lăcaşurile creştine îi va învăța pe musulmani să orneze moscheile în mozaic, după moda bizantină, cu arabescuri pe stuc, cu inscripții care, de la înălțimea zidurilor repetă cu litere ornamentale cuvintele lui Allah.[1]

Conceptul de „decorativ" ocupă un loc central în arta islamică. Arta musulmană nu este atât o artă a formei, cât una cu tematică decorativă, care se regăseşte în arhitectură şi artele aplicate, indiferent de materiale, tehnici şi dimensiuni. Nu se poate afirma că este vorba despre o anumită formă decorativă adaptată exclusiv unui tip de clădire, ci, din contră, există tipuri decorative care sunt pan-islamice şi care pot fi aplicate oricăror tipuri de arhitectură sau obiecte artistice, de unde rezultă şi acea legătură intimă între artele aplicate şi arhitectură. „Întruchipări diferite dezvăluie aceleaşi principii artistice."[2]

Nivelul suprafeței decorate este amplificat, iar complexitatea efectului vizual îmbogățită prin utilizarea covoarelor şi pernelor care deseori repetă aceleaşi scheme decorative regăsite pe pereți şi tavane. Prin decorul lor, pereții, tavanele şi podeaua contribuie la efectul de fluiditate al spațiului, fiind identice. Uneori, pardoseala continuă modelele covoarelor, fie ele geometrice sau florale (motivele florale sunt dominante în Persia şi India, în timp ce carpetele turceşti şi caucaziene folosesc mai întotdeauna desene geometrice; rarele modele florale tind a fi stilizate şi geometrizate).[3] În ciuda

[1] G.-Demombynes, *op. cit.*, p. 127.

[2] D. Jones, „Surface, Pattern and Light", in *Archeology of the Islamic World*, ed. G. Michell, New York, 1982, p. 54.

[3] *Idem.* Modelele chinezeşti sunt uşor de recunoscut prin modelele cu dragoni, monştri sau păsări fantastice, animale asimilate din vechime cu unele simboluri: în China, dragonul reprezintă puterea regală, în strânsă legătură cu confucianismul. În Persia, dragonul este echivalentul răului,

interdictului mahomedan, Persia şiită a continuat să-şi împodobească miile de carpete cu motive umane şi zoomorfe în cadre de vis. De pe carpetele de rugăciune turceşti, bogat şi minuţios decorate, nu lipseşte niciodată reprezentarea mihrabului, îndreptat spre Mecca atunci când covorul este folosit.

Deşi arta islamică pare a fi constrânsă a se limita la numai două dimensiuni, cele pe care le implică motivele bidimensionale folosite, ea are posibilitatea reprezentării tridimensionale, prin mici artificii grafice: motivele împletite, deseori însoţite de variaţiuni de textură şi culoare creează iluzia mai multor planuri. Prin folosirea materialelor reflectorizante şi strălucitoare, precum şi a glazurilor emailate, repetarea desenelor, contrastul texturilor şi manipularea planurilor, decoraţia islamică devine complexă, somptuoasă şi complicată. Spaţiul este definit ca suprafaţă, şi, dacă suprafaţa este articulată la decoraţie, există o intimă conexiune între decoraţie şi întregul ansamblu. Geometria motivelor decorative i-a preocupat pe artiştii musulmani, care asociau calculul matematic şi geometric al figurilor cu Înţelepciunea divină, pe care o concepeau ca ordine şi raţiune. Principiile aflate la baza acestor calcule sunt probleme mai mult sau mai puţin grele de geometrie şi algebră. În general, fiecare ornament este creat pornindu-se de la un plan poligonal regulat, care în cheie simbolică este o reprezentare a ordinii divine ascunse. Modelele geometrice subliniază interesul pentru repetiţie, simetrie şi continua generare de noi modele (armonizarea zonelor pozitive şi negative, îmbinarea suprapunerilor şi întrepătrunderilor panglicilor, prin îmbinarea culorilor şi tonalităţilor).

Motivele florale sunt reproduceri destul de fidele ale naturii. Florile şi arborii pot fi modele excelente de decor; indienii mugali

---

iar în India, al morţii. Scenele de luptă între animale de pe carpetele orientale sunt în mod obişnuit scene ce redau lupta dintre bine şi rău. Plantele, florile şi chiar motivele geometrice au, de asemenea, semnificaţii speciale: chiparoşii - durere, doliu, dar şi nemurire. Palmierul şi cocotierul sunt metamorfoze ale binecuvântării. Bujorul promite bogăţie, iar lotusul o descendenţă numeroasă. Un simbol universal, regăsit în America de Sud, Egipt, India şi Europa este svastica, folosită la chenare. În China, ea simboliza pacea. Semiluna este simbolul mahomedan al credinţei. Un alt simbol universal, nodul, întruchipează înţelepciunea şi nemurirea.

au introdus noi modele inspirate din atlase botanice europene sau desene persane. Aceste desene pot fi cu uşurinţă aplicate pe panouri de marmură albă, în şiruri de plante înflorite, gravate în basorelief sau relief plat, alternând cu delicate irizări policrome. Elementele florale se compun din două structuri, care se dezvoltă aproape independent: elementul vegetal, frunza, cu care se asociază fructul şi foarte rar şi floarea[1], şi cel de-al doilea element, tija, vrejul, ramura. Tija este un fir sinuos, ale cărui circumvoluţiuni amintesc foarte rar de starea naturală a plantei şi care constituie elementul esenţial al entrelacs-urilor, care împodobesc singure panouri întregi. Conform unei practici uzuale artei bizantine, tija islamică are un duct cu o lăţime constantă, a cărei lărgire triunghiulară devine frunză. Uneori, relieful plat şi cel înalt se întretaie, frunze şi fructe se acoperă unele pe altele, se ridică şi se pierd în fundal, creând un joc fascinant de planuri, umbre şi lumini, care conferă dinamism reliefului imobil, mărind formele şi adâncind contrastul.[2]

Combinând motivele geometrice cu caligrafia, *arabescul* îmbină dubla filiaţie, divină şi umană într-o reprezentare simbolică: caligrafia relaţionează pe credincios în mod direct cu Cuvântul, unic principiu al creaţiei, în timp ce elementul geometric aminteşte imuabilul principiu masculin.

În mod similar, arabescul este legat de viaţă şi de ideea de creştere, revelând aspectul matern al creaţiei. Văzută în această lumină, arta „scrierii frumoase" poate fi contemplată ca principiu în care celelalte două motive, geometrizarea şi arabescul, asociate cu masculinul şi femininul, îşi află originea, ca dualităţi cosmice integrate în unicul Principiu. Arabescurile sunt reliefuri plate, în care lipsa tehnicii este recompensată de ingeniozitatea modulării formei (orna-

[1] G. Marçais, *op. cit.*, p. 72: florile sunt reprezentate frontal. Palmierii sunt singurii care amintesc de realitate, dar formele lor sunt cele preluate de la romani şi creştini. Frunza de viţă, simetrică sau pliată pe nervura principală, cu numai trei lobi, cu struguri piramidali este o altă reprezentare naturalistă. Rozasele, de formă pătratică sau circulară sunt mai degrabă elemente geometrice. Alte reprezentări preluate din registrul vegetal: palmetele asimetrice, cu trei sau cinci lobi ce amintesc de acanţii romani, lotuşii.

[2] *Ibidem.*

mente vegetale geometrizate), se caracterizează printr-o tulpină ne sfârşită, din care răsar mereu frunze, tulpini secundare care se împar în continuare sau se reîntorc în tulpina principală, producând un de sen echilibrat. Este un duct liniar convenţional, căruia nu-i pasă d natură, foarte stilizat. Arsenalul de matrici ce formează arabescul s va îmbogăţi treptat, prin acceptarea unor noi elemente, chiar străin de tradiţia musulmană (începând cu secolul al IX-lea): perlele şi mo riştile; în acelaşi timp, se va renunţa la elementele antice (vase, den ticuli). În aceste condiţii se poate lesne imagina definirea spaţiulu prin linie, acesta devenind tridimensional.

Arta islamică este ritmată şi geometrizată. Ritmul său manifestă unitatea aflată în ordinea temporală, iar geometria se referă la ordinea spaţială. Unitatea care este deja atestată (nu există alt dumnezeu decât Allah) se lasă contemplată. Formele artei islamice sunt o „aluzie concretă la Numele de Nepătruns." O artă aluzivă, această artă este o manifestare a umilinţei în faţa Celui care este Măreţ, o umilinţă tradusă deseori în alegerea unor materiale perisabile, cum ar fi stucul sau lemnul, sau a unor instrumente, a căror perisabilitate trece la vremelnicia artistului-rob (*'abd*), căci frumuseţea operei este reflecţie a perfecţiunii lui Allah (*rabb*).

Esenţa artei islamice rezidă în caligrafie, care este văzută ca întrupare vizibilă a lui Allah. Tradiţia consemnează că Ali, fiul vitreg al lui Mahomed a fost primul caligraf. Originea caligrafiei duce la Allah, despre care se crede că ar fi scris arhetipul ceresc al Coranului. Creaţia însăşi este caligrafie divină cu care Allah acoperă paginile timpului schimbător cu semnele albe şi negre ale nopţii care devine zi şi ale zilei ce devine noapte. Păstrând acelaşi registru al interpretării metafizice, fiecare literă are propria personalitate, şi în cele din urmă se uneşte cu Allah: un bun exemplu îl constituie prima literă a alfabetului, *alif*, care simbolizează, prin verticalitatea ei, majestatea divină. De aici decurge sacralitatea întregului alfabet, originat în alif, prima literă a Numelui lui Allah.

Caligrafia ocupă acest loc principal şi datorită rolului său anamnetic, acela de a aminti credincioşilor cuvintele lui Allah. Majoritatea clădirilor musulmane sunt decorate cu inscripţii pe piatră, stuc, marmură, mozaic sau aur. Inscripţia poate fi un verset coranic, un vers dintr-o poezie, un nume sau o dată importante. Fiind asociată

cu Coranul, caligrafiei i s-au atribuit însuşiri ale acestuia: ca reprezentare a ordinii coranice, caligrafia este foarte strâns legată de geometrie, proporţiile literei fiind guvernate de matematică.

În general, inscripţiile sunt folosite ca borduri ce înconjoară principalele elemente ale clădirii (portaluri, cornişe, cartuşele ferestrelor), dar nu au niciodată alura unui ornament, căci nici o fantezie nu le deformează, ele fiind mult prea importante în transmiterea mesajului pentru a fi pervertite (numai unele rozase umplu uneori fondul inscripţiei); aici contează mesajul, şi nu armonioasa aşezare a literelor.[1] Uneori, aceste inscripţii sunt extrem de sintetice: un singur nume, al lui Allah sau al Profetului, este repetat şi aranjat ca un motiv pe întreaga suprafaţă. O asemenea artă are o simbolistică aparte: literele verticale sunt asociate cu ideea de unitate, iar cele orizontale sugerează viitorul, multitudinea căilor posibile pentru aflarea Unului.[2] Caligrafia reflectă, prin chiar simbolismul său, îngemănarea dintre permanenţă şi schimbare care caracterizează însăşi creaţia. De aici scriitura orizontală care împrumută inflexiunile valurilor, corespunzând schimbării, în timp ce verticalitatea literelor indică esenţa divină neschimbată.

De-a lungul secolelor, caligrafia devine schematică; motivul acestei pervertiri este ignoranţa artiştilor care nu mai înţeleg sensul, ci doar copiază semnele, deformându-le involuntar.[3] Textul inscripţiilor rămâne preţios chiar dacă nu conţine date istorice; prin forma sa, el permite datarea precisă a ansamblului din care face parte. În secolul al IX-lea, scrierea sufită, monumentală, avea un caracter unghiular, apropiat de cel cufic egiptean[4].

[1] G. Marçais, *op. cit.*, p. 71.

[2] D. Jones, *op. cit.*, p. 54.

[3] G. Marçais, *op. cit.*, p. 363. Din secolul al XII-lea se introduce scrierea cursivă (Marea Moschee din Tlemcen, 1135).

[4] G. Marçais, *op. cit.*, p. 70.

9.1 Creştinism şi islam în epocile umayadă şi abasidă

Cucerirea de noi teritorii nu a însemnat în mod obligatoriu o arabizare şi o islamizare sistematică a populaţiei, ci o organizare a veniturilor şi a cheltuielilor. Fiecare provincie îşi păstra propriile caracteristici şi tradiţii.

Cu privire la perioada umayadă şi cea abasidă, putem spune că la sfârşitul secolului al VI-lea situaţia Imperiului bizantin se deteriorase în mod constant. Practic, Imperiul roman a luat sfârşit şi începutul domniei lui Heraclius a marcat începutul unei noi perioade în dezvoltarea Statului bizantin. Prin mijloace variate, Iustinian reuşise să menţină sub control situaţia atât în Europa Occidentală, cât şi în cea Răsăriteană, Asia Mică sau Orient. În plus, el reuşise să-şi realizeze visul său de extindere a dominaţiei bizantine până la graniţele vechi ale Imperiului Roman. După moartea sa, *limesul* dunărean a căzut însă sub atacurile succesive ale avarilor şi slavilor, care vor reuşi până la urmă să se stabilească în teritoriile tradiţionale ale Imperiului. La rândul ei, Europa Apuseană s-a distanţat de monarhia de la Constantinopol, iar centrele în jurul cărora se va produce această coalizare occidentală, vor fi, în primul, rând Roma şi mai târziu monarhia francă sau germanică.

În Asia situaţia devine din ce în ce mai complicată din cauza puterii persane, care încă din timpul lui Iustinian se manifestase agresiv la adresa Bizanţului, şi cu serioase intenţii hegemonice, cel puţin asupra teritoriilor orientale. Prin abilitate diplomatică, Iustinian reuşise să-şi asigure sprijinul unor aliaţi precum Armenia şi Abisinia, care au înclinat balanţa raportului de forţe în favoarea sa. La începutul domniei împăratului Heraclius situaţia s-a complicat din nou, dar în anul 628 el reuşeşte să-i înfrângă pe perşi în lupta din apropierea Ninivei, avansând astfel în provinciile centrale ale Persiei şi recuperând o parte din prăzile pe care duşmanii le luaseră în campaniile anterioare. În acelaşi timp, datorită insuccesele mi-

litare, regele persan Chosroe al II-lea este detronat şi omorât, iar noul conducător, Kawad Sheroe începe negocierile cu Heraclius.

Odată cu acest eveniment se încheie o epocă în care cele două mari puteri ale Orientului, inamici tradiţionali o perioadă de timp, încetează să se mai opună una alteia. Bizanţul va trece din nou printr-o perioadă de glorie, în timp ce Persia decade fulgerător. În următorii ani situaţia acestui Stat s-a caracterizat prin lupte interne pentru putere, care au condus în final la ruina lui definitivă. Distrugerea Statului persan după înfrângerea de la Ninive a fost una din cauzele succesului fulgerător al invadatorilor arabi. Bizanţul asistă cu pasivitate la un eveniment care îi va marca negativ propria istorie: extinderea mahomedanismului la nivelul întregii Asii Centrale şi al Orientului Apropiat. Acest lucru îl va costa, nu după mult timp, atâtea necazuri, care vor marca mileniul următor de existenţă a Statului bizantin şi, în cele din urmă, însăşi căderea sub loviturile de arme ale adepţilor credinţei fostului negustor din Mecca.

Contactul dintre creştinism şi islam a avut loc în Peninsula Arabiei în primele secole ale *hegirei.* Acest spaţiu avea episcopii şi mânăstiri, iar unele triburi de arabi s-au convertit la creştinism. Cu toate acestea, se poate vorbi despre o impregnare destul de superficială, creştinismul local fiind împărţit între o multitudine de denominaţiuni şi unele grupuri eretice ce au găsit refugiu în Arabia. În faţa expansiunii islamului, ele nu au opus nici o rezistenţă, spre deosebire de iudaism, care s-a arătat în această zonă mult mai reţinut islamizării, fapt soldat cu expulzarea[1]. În Nordul Peninsulei, alţi arabi creştini s-au instalat la marginea deşertului ce separa Imperiul persan şi cel bizantin. Această zonă a fost aprig disputată de cel două puteri, perşii exercitându-şi influenţa asupra lahmiţilor (aşezaţi în apropierea Eufratului), iar bizantinii asupra rivalilor hasaniţi din regiunea Hauran[2] În anul 529 conducătorul celor din urmă, Al-Harith Ibn Djabala a primit din partea lui Iustinian titlul

[1] Cu privire la creştinismul primar în Arabia vezi Jean Corbon, *L'Eglise des Arabes*, Cerf, Paris, 1977, pp. 34-39; Maximos V, „Les chrétiens et le nationalisme arabe", în *France-Pays arabes*, nr. 105, janvier-février, 1983, p. 40-43. Despre dispariţia evreilor, vezi Youssef Courbage-Philippe Fargues, *Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc*, Fayard, 1992, p. 24-25.

[2] Despre lahmiţi şi hasaniţi vezi Jean Corbon, *op. cit.*, p. 35 şi 220.

de patriciu. De asemenea, ereziile hristologice au pătruns şi printre aceşti arabi de la „frontiere": ţinând cont de alianţa lor politică, lahmiţii au fost influenţaţi de nestorianism, iar monofizismul s-a răspândit printre hasaniţi, pentru ei fenomenul fiind favorizat de împărăteasa Teodora. Tradiţia spune că Mahomed a intrat în contact cu mediul creştin la Mecca şi Yathrib sau în călătoriile sale prin deşertul sirian. De altfel, Coranul aminteşte în mai multe rânduri de creştini[1] şi certifică faptul că Mahomed avea cunoştinţe despre mesajul evanghelic sau despre unele episoade din istoria creştinismului local[2]. Cu toate acestea, Mahomed îi judecă aspru pe creştini, dar îi consideră ca participanţi într-o manieră fragmentară la adevărul islamic, punct de vedere care se va reflecta în viitor asupra statutului lor în Arabia.

Încă din primii ani ai *hegirei*, odată cu consolidarea puterii musulmane în Peninsulă, creştinii s-au bucurat de un regim juridic, în care se amesteca aspectul discriminatoriu cu garanţiile de protecţie[3]. Astfel tradiţia ne relatează că în anul 10 al *hegirei* (632), creştinii nestorieni din Najran, în frunte cu episcopul lor, l-au întâlnit pe Mahomed şi pe principalii membri ai familiei sale la Medina. Cu acel prilej, creştinii au obţinut dreptul de a-şi conserva cultul în schimbul plăţii unui tribut[4]. Un document numit „pactul de a Najran" consemnează hotărârile luate cu acest prilej, dar informaţiile sunt insuficiente şi contradictorii, astfel încât este greu să ne dăm seama de statutul creştinilor din lumea arabă în această perioadă.

Expansiunea islamică asupra teritoriilor creştine a început încă din timpul vieţii lui Mahomed, când hasanizii au fost atacaţi fără succes în 629. Siria a fost cucerită în mai puţin de trei ani (633-636), iar Egiptul într-o perioadă la fel de scurtă (639-642), chiar

---

[1] Creştinii sunt amintiţi sub numele de „nazareni", „oameni ai Cărţii" (amestecaţi în această denumire şi cu iudeii) sau primesc calificativul de „politeişti", care se aplică mai ales păgânilor din Arabia pre-islamică, dar este de presupus că el îi viza şi pe creştini.

[2] Este vorba despre martirajul creştinilor de la Najran, din 523 amintit de Coran în suratele LXXXV 4-9 şi XVIII 9-26.

[3] Laurent şi Annie Chabry, *Politique et minorités confessionnelles au Proche Orient*, Maisonnneuve et Larose, 1984, p. 19-23.

[4] D. Masson în introducerea sa la *Coran*, ediţia publicată în *La Pléiade,* 1967, Gallimard, p. XXXI-XXXXII.

dacă asediul Alexandriei a durat 14 luni. Pentru a ne da seama de amploarea inițiativei, este suficient de amintit faptul că, în paralel, au fost duse campanii militare şi împotriva Imperiului persan şi în teritorii din Nordul Africii şi Spania. De două ori, în 637-677 şi 717-718 a fost amenințat şi Constantinopolul. La sfârşitul acestei perioade, în secolul al VIII-lea, totalitatea comunităților creştine din Orientul Mijlociu au trecut sub dominație islamică. Acestei autorități i-a scăpat pe moment numai Asia Mică bizantină. În general, înaintarea arabă a fost deosebit de crudă, după bătălii, „cavalerii islamului" trecând la nenumărate acțiuni de distrugere[1] Un fapt surprinzător este slaba rezistență, care ținea de comportamentul populației locale, ce prefera în locul opresiunii economice bizantine, pe liberatorii musulmani. Mai mult decât atât, ei considerau islamul drept o sectă creştină sau un fel de iudaism a cărui doctrină nu ar fi fost mult diferită de cea calcedoneană. În secolul al XIII-lea, cronicarul iacobit Bar Hebraeus (1226-1286) credea că victoria musulmanilor era de inspirație providențială, grecii „eretici" primind pedeapsa divină[2]. Considerații asemănătoare pot fi regăsite şi la patriarhul Mihail Sirianul[3] De fapt, în Siria şi în Egipt, masele populare trecuseră la monofizism, fiind uneori aspru persecutate. La rândul lor, arabii din deşertul sirian, pierduseră tratamentul preferențial pe care îl aveau din timpul lui Iustinian, astfel încât noii cuceritori de aceeaşi etnie erau bineveniți. Bisericile şi comunitățile creştine i-au sprijinit adesea pe invadatori împotriva trupelor trimise din Asia Mică sau a garnizoanelor bizantine izolate şi demoralizate. În timpul bătăliei de la Yarmuk (636) hasaniții au dezertat şi au trecut în tabăra adversarului, în aceste condiții un arab melkit deschizând musulmanilor porțile Damascului. De asemenea în Egipt, patriarhul monofizit Veniamin (623-662) a trecut foarte rapid de partea învingătorilor. Aceste câteva mărturii, la care se mai pot adăuga şi altele, atestă primirea favora-

[1] Bat Ye'or, *Les Crétientés d'Orient entre Jihâd et dhimmitude VII-XX siècle,* 1991, Paris, Le Cerf, pp. 32-45.

[2] David Knowles, Dimitri Obolensky, *Nouvelle histoire de l'Eglise*, vol. II., Le Seuil, p.104.

[3] Vezi *Chronique de Michel le Syrien*, ed. J.B. Chabot, Paris, 1901, tome II, p. 412.

bilă făcută cuceritorilor de către comunitățile creştine arabe şi non arabe, precum şi rolul jucat de acestea în expulzarea bizantinilor. Această atitudine se baza în bună măsură pe o anumită deziluzie, în plus noi cuceritori dădeau posibilitatea comunităților creştine din această zonă să se bucure de autonomie politică şi religioasă, lucru pe care nu l-au avut în timpul bizantinilor. Este adevărat că pe vremea primilor califi (632-661) dominația islamică era destul de lejeră, efectivele armate şi funcționarii instalați ocupându-se mai mult cu colectarea impozitelor. Totul s-a schimbat însă în momentul în care guvernatorul Siriei, Moawiya îl înlocuieşte pe Ali în postul de calif. Din acest moment, centrul de gravitate se transferă din Arabia la Damasc, devenit capitală, iar organizarea primitivă a comunității musulmane concepută de Mahomed se transformă într-un adevărat Stat în care puterea va fi de durată şi tutela mai apăsătoare.

Buna primire a noilor cuceritori mai poate fi explicată şi prin abilitatea politicii lor. Conştienți de inferioritatea lor numerică, ei nu au adoptat de la început măsuri opresive, ținând chiar cont de aspirațiile autonomiste ale creştinilor din aceste regiuni. Nu au existat nici tentative de asimilare, nici masacre sistematice. De asemenea, învingătorii şi-au afirmat foarte repede refuzul față de orice echivalență între creştini şi musulmani. Necesitatea inerentă a afirmării cuceririi a fost conciliată cu logica inegalitară a islamului, fapt care a condus la crearea unui sistem de organizare politică şi socială, a cărui cuvânt de ordine era discriminarea pe criterii religioase: popoarelor cucerite li se garanta de către puterea musulmană, securitatea persoanei şi a bunurilor. Ele erau constituite în funcție de afilierea lor religioasă, în comunități distincte, conservând propriile legi. Existau în acest sistem şi anumite restricții şi interdicții: căsătoria cu o femeie musulmană, incapacitate juridică (a aduce mărturie în fața unui tribunal islamic) şi profesională (ocuparea unor funcții publice) sau semne de inferioritate (îmbrăcămintea). În schimbul acestui contract, „protejații" trebuiau să se achite de anumite obligații: impozite speciale, asigurarea unei locuințe pentru cei care participaseră la război, îndeplinirea lor fiind echivalentă cu ascultarea față de puterea musulmană. Acest sistem a fost repede perceput ca o supunere insuportabilă, non musulmanilor fiindu-le greu să se adapteze cu condiția de învinşi fără nici o

perspectivă de îndreptare. De aceea, sub influența „sistemului de compartimentare" introdus de cuceririle islamice, Orientul creştin a intrat practic într-o perioadă de hibernare. Exceptând poate perioada dinastiei umayade (661-750), evoluția în curs după disputele hristologice s-a întrerupt, iar diversele denominațiuni religioase au devenit comunități sociologice închise în propriul lor particularism. Fiecare asigura membrilor săi satisfacția unor nevoi colective, sub autoritatea conducătorului religios, care avea şi largi competențe civile. Prin primirea unei consacrări juridice din partea puterii care-i proteja, aceste comunități au încetat să se mai dispute între ele, ca pe timpul stăpânirii bizantine, ajungând practic să se izoleze unele de altele. Pentru a ieşi din acest proces, creştinii din aceste regiuni au avut nevoie de conducători de mare valoare intelectuală şi spirituală. Prin amestecul în problemele Bisericii şi prin favorizarea ascensiunii persoanelor cele mai maleabile, puterea islamică a întreținut o atmosferă de rivalitate, de corupție, de mediocritate şi de supunere.

În procesul care a dus la închiderea comunităților creştine într-un statut discriminatoriu, secolul umayad (661-750) a constituit o perioadă-cheie, explicabilă prin două moduri de ierarhizare socială: unul fondat pe apartenența religioasă şi altul pe diferențele etnice şi culturale[1] În această privință umayazii s-au aflat într-o dilemă: prin cultivarea solidarității etnice între arabi, ei nu au încetat să facă referire la sistemul de valori islamice, cu precădere la religie, factor prioritar de diferențiere. De aici şi rivalitatea constantă între diferitele grupuri sociale, creştinii arabi reclamând în numele arabicității lor un tratament egalitar ceva mai pregnant, iar musulmanii non arabi acelaşi avantaj în virtutea islamicității lor. Conflictul a fost rezolvat prin eliminarea umayazilor. Revolta abasidă (749-750) a fost de fapt expresia exasperării musulmanilor non arabi, al căror număr creştea direct proporțional cu numărul de convertiți, față de un sistem politic, care după ei favoriza o etnie dominantă în detrimentul „comunității de credincioşi" Odată cu abasizii, pe jumătate persani, criteriile de diferențiere religioasă au căpătat o importanță deosebită. Musulmanii arabi şi non arabi îşi

[1] Laurent şi Annie Chabry, *op. cit.*, pp. 25-32.

vor împărți în mod echitabil puterea, iar creștinii arabi nu se vor afla într-o inferioritate de principiu.

9.2 Epoca umayadă (661-750)

Dinastia umayadă s-a născut din sângele lui Ali şi din numeroasele lupte fratricide. Până la Abdel Malek (646-705; calif din 685), Arabia se afla în secesiune şi timp de 10 ani a găzduit pe califul dizident Abdallah Ibn Zubayr, susținut de guvernatorul Irakului. De asemenea, rivalitățile tribale instaurau o stare anarhică, noul Imperiu arab fiind în acest context predestinat lichidării. El trebuia să-şi creeze structuri solide asemenea celor persane sau bizantine. Aceasta a fost şi şansa creştinilor de etnie arabă. În Siria devenită centrul Imperiului, creştinii erau numeroşi în rândul populației indigene, unii dintre ei alcătuind personalul executiv al administrației instaurate de bizantini, care nu a fost schimbat de primii califi. La început, dinastia umayadă s-a bazat pe această populație, solidaritatea etnică prevalând încă asupra afilierii religioase. Pentru a lupta împotriva rivalului Ibn Zubayr, califul Yazid, fiul lui Moawiya, născut dintr-o mamă creştină, a apelat la rudele sale creştine[1] Victoria finală a umayazilor a instituționalizat acest gen de alianță. Sub influența vechilor funcționari imperiali califii au creat un sistem statal de tip bizantin, iar curtea de la Damasc se asemăna într-o oarecare măsură celei a *bazileilor*. În acest context favorabil, creştinii au putut să se organizeze liber la adăpostul puterii şi în respectul islamului dominant. În privința calcedonenilor (numiți şi melkiți), aceştia erau *a priori* cei mai amenințați deoarece pierduseră protecția imperială, numele lor fiind legat de Bizanț, ei au fost în general tolerați. Pentru a se integra în mediul ambiant, Biserica greacă a Antiohiei s-a arabizat în mod progresiv, în timp ce calcedonenii din Egipt şi Palestina au rămas credincioşi culturii elenice. La rândul lor, Bisericile creştine dizidente (monofiziții din Siria şi

[1] Paul Balta, *L'Islam dans le monde,* La Découverte-Le Monde, 1986, p. 62.

Egipt, maroniții din Liban, nestorienii din Persia) erau liberi să-şi alcătuiască structuri ecleziale şi comunitare mult mai complete. Monofiziții au avut posibilitatea în această perioadă să-şi exteriorizeze întregul patrimoniu intelectual şi religios, în timp ce calcedonenii au trecut printr-o situație mai puțin fericită.

Tratamentul favorabil rezervat creştinilor s-a manifestat mai ales în mediul urban, unde unele familii au ajuns şi la o prosperitate materială notabilă. Reuşita lor i-a impus, în ciuda principiilor islamice, pe funcții administrative importante, mai ales în domeniul finanțelor. Astfel, înainte de retragerea sa la mânăstirea Sfântul Sava, Sfântul Ioan Damaschin se pare că a ocupat la curtea umayazilor funcții importante, tatăl său fiind chiar trezorierul califului[1]. Chiar şi în noile condiții geopolitice, pentru ortodocşi, o perioadă destul de lungă, împăratul bizantin a continuat să rămână suveranul terestru absolut. Acest lucru se poate vedea din atitudinea Sfântului Ioan Damaschin, care deşi era supus al califului şi angajat al acestuia în administrația statului musulman, el se adresa împăratului ca stăpânului său[2].

În ochii musulmanilor, creştinii, moştenitori ai sistemului bizantin, personalizau puterea politică. Sub califatul lui Abdel Malek, ei se aflau încă la conducerea administrativă a oraşelor, iar în cazul în care calcedonenii erau nevoiți să se retragă, ei erau înlocuiți de monofiziți sau de nestorieni. Această situație favorabilă nu a fost însă de lungă durată, creştinii polarizând în jurul lor nemulțumirea maselor populare. Astfel, califul Omar al II-lea (calif între 717-720) a luat la începutul secolului al VIII-lea o hotărâre generală, care prevedea destituirea din administrație a tuturor creştinilor. De asemenea, semnalăm tot acum şi o răceală a autorităților față de comunitățile nonmusulmane, care s-a concretizat în prima jumătate a secolului al VIII-lea prin adevărate persecuții: în 705 mulți creştini au fost ucişi în Armenia, iar alții în Siria[3]. În plus, față de Omar al II-lea, un alt calif, Yazid al II-lea (720-724), a impus o îmbrăcăminte distinctă pentru creştini. Iată şi o mărturie din această perioadă: „A devenit cunoscut conducătorului credincioşi-

[1] Bat Ye'or, *op. cit.*, p. 142..

[2] M. G. Demombines şi S. Platonov, *Le monde musulman et byzantine jusqu'aux croisades*, Paris, 1931, p. 179.

[3] *Ibidem*, p. 80.

lor că oameni fără judecată şi discernământ caută ajutorul tolerați-lor în munca lor, preferându-i pe aceştia confidenți în locul musul-manilor şi dându-le lor autoritate asupra credincioşilor. Şi tolerații îi asupresc pe aceştia şi îşi dau mâinile împotriva lor, tiranizându-i şi asuprindu-i. Conducătorul credincioşilor, acordând mare impor-tanță acestui lucru, îl condamnă şi îl dezavuează. Dorind să-i fie plăcut lui Dumnezeu prevenind şi interzicând aceasta, a hotărât să scrie ofițerilor din provincii şi din oraşe şi guvernatorilor oraşelor de frontieră şi ai districtelor, că ei trebuie să înceteze a-i folosi pe tolerați în vreo afacere sau să-i adopte ca asociați ai autorității şi încrederii care le-a fost acordată de către conducătorul credincioşi-lor şi cu care au fost însărcinați. Aceasta din moment ce Dumnezeu le-a dat musulmanilor încrederea în credința lor, încredere în frații lor, îndemânare şi competență să facă lucrurile încredințate şi sar-cinile care le revin, în acest fel înlăturându-se nevoia de a căuta ajutor la politeişti, la aceştia care îl mint pe profet şi care îi neagă minunile, în loc de a-l căuta pe al lui Dumnezeu..."[1]

Populația creştină rurală avea o situație deosebit de precară: victimă a repartizării pământului colonilor, incursiunile beduinilor, excesele fanatismului religios, insecuritatea generală, au condus la depopularea zonelor majoritar creştine.

Politica umayadă, care punea accentul pe solidaritatea etnică, a favorizat dezvoltarea limbii şi culturii arabe, factor de unificare al diferitelor comunități din Imperiu. Limba Coranului, araba, putea rămâne monopolul musulmanilor, dar existența creştinilor arabi a deschis perspective mult mai largi: traducerea Sfintei Scripturi sau proclamarea ei ca limbă oficială pentru creştinismul oriental. Secolul umayad a constituit cadrul propice pentru dezvoltarea unei ade-vărate literaturi teologice în limbile greacă şi siriacă, cultura religi-oasă creştină în limba arabă ocupând, de asemenea, un loc impor-tant. Prin statutul lor avansat, creştinii au oferit arabei un destin profan unei limbi literare: scribii din administrație erau poligrafi, traducători de texte antice, medici şi filozofi, iar araba (continua-toare a limbii siriace) reprezenta instrumentul muncii lor de salvare

[1] S.D. Goitein, *Studies in Islamic history and institutions*, Leiden, 1968, p. 225.

şi îmbogăţire a patrimoniului greco-roman, ajuns la apogeu în vremea abasizilor[1]. Astfel, primul tratat de medicină scris în arabă (secolul al VII-lea) este traducerea unei lucrări scrise în greacă de către un preot din Alexandria, transcrisă ulterior în siriacă[2]. Prin intermediul savanţilor creştini, araba a ajuns în timp să exprime noţiuni abstracte, devenind o limbă modernă, cu o răspândire largă în Orientul creştin sau în comunităţile mai puţin asimilate: evreii şi persanii.

Această mişcare vastă de expansiune arabă a făcut din arabitate o realitate nouă, creştinismul din acest spaţiu geopolitic participând din plin la proces, fapt care i-a permis pe de-o parte o integrare mai uşoară în Imperiu, iar pe de altă parte pierderea identităţii sale. Epoca umayadă este, de altfel, una caracterizată prin convertiri masive şi spontane la islam, fapt care a creat un dezechilibru între dominanţi şi dominaţi. Dacă arabii creştini, prin trecerea lor la islam, puteau consolida identitatea lor arabă, non arabii nu puteau avea acces la arabitate devenind musulmani. Procesul a fost precipitat şi de stabilirea în Orientul Apropiat a populaţiilor musulmane venite din Est, îndeosebi şiiţi, care au întărit elementul islamic. Noua identitate a fost impusă contra voinţei lor şi creştinilor în perioada umayadă. Pe viitor vor exista două categorii de musulmani: arabi şi non arabi situaţie contrară principului de egalitate dintre credincioşi[3]. În numele reîntoarcerii la primatul „credinciosului", Abu al-Abbas a condus revolta din 749 împotriva umayazilor soldată cu masacrarea acestora şi cu instaurarea unui veritabil sistem politic şi social arabo-musulman, în care creştinii erau minoritari[4]

[1] Vezi Louis Cheikho, *Les Savants arabes chrétiens en Islam (622-1300)*, Saint-Paul, Liban, 1983.

[2] Bat Ye'Or, *op.cit.*p. 276.

[3] Dominique şi Jeanne Sourdel, *La civilisation de l'Islam classique*, Arthaud, 1968, pp. 59-60.

[4] André Miquel, *L'Islam et sa civilisation*, Armand Collin, 1990, p. 85.

9.3 Epoca abasidă (750-1291)

Pentru a-şi asigura legitimitatea, abasizii se considerau moştenitorii perioadei primitive a islamului[1]. Accentul era pus acum pe dimensiunea religioasă a puterii califale (pericolul de absolutism), pe supremaţia islamului, pe egalitatea între credincioşi şi pe inferioritatea altor culte. Această ideologie traducea dorinţa convertiţilor de a scăpa unei eventuale subordonări faţă de arabi. Făcând din apartenenţa religioasă un prim criteriu de diferenţiere socială, ei îşi ofereau cadrul consolidării puterii. Noii stăpâni proveneau dintre iranienii islamizaţi, marginalizaţi în vremea umayazilor, iar armata era constituită mai ales din soldaţi din Korasan[2]. O altă caracteristică a epocii abaside ar mai fi, începând cu anul 762, transferul de putere de la Damasc spre Bagdad. Motivaţia era întoarcerea la sursa islamului, la vechea tradiţie a monarhiei sasanide de esenţă divină. În mod evident, sub autoritatea absolută a unei puteri, care proclama identitatea sa islamică, situaţia creştinilor s-a deteriorat: au fost distruse biserici, au fost confiscate bunuri materiale ale creştinilor, au apărut violenţe fizice pe criterii religioase. Vechiul statut discriminatoriu din primii ani ai islamului este reactivat, completat chiar cu noi hotărâri. Acum este perioada în care au apărut tot felul de regulamente şi lucrări pline de restricţii cultice sau domestice pentru creştini. Sub califul Al-Mutawakil, foarte ostil creştinilor, a fost elaborat un statut atribuit lui Omar I, în care era accentuată situaţia umilitoare a nonmusulmanilor. În paralel, a fost elaborată şi doctrina juridico-religioasă, care legitima drepturile adepţilor Coranului şi supremaţia musulmanilor. Astfel, într-o variantă a unei înţelegeri dintre musulmani şi nonmusulmani, aparţinând secolului al VIII-lea, se găseau recomandări dure şi precise cu privire la atitudinea faţă de religia musulmană: „...dacă cineva dintre voi vorbeşte necuviincios de Mahomed, binecuvântat fie de Dumnezeu, despre cartea Domnului sau despre religia lui, el pierde protecţia lui Dumnezeu, a conducătorului credincioşilor, ca şi cele

[1] Ei spuneau că această perioadă fusese întreruptă de umayazi.
[2] Jean-Paul Roux, *Histoires des Turcs*, Fayard, 1984, p. 132.

ale oamenilor din casa războiului"[1]. În continuare, erau enumerate şi alte prevederi de natură religioasă şi disciplinară: „...nu este permisă arătarea crucilor în oraşele musulmane, nici proclamarea politeismului sau construirea de biserici ori a altor locuri de întâlnire pentru credincioşi, nici să se bată toaca, nici proclamarea credinţelor voastre politeiste cu privire la Iisus, fiul lui Miriam sau altora unui musulman"[2] Cuvântul „politeist" apare de mai multe ori, mai ales în perioada iconoclastă, califul Yazid poruncind în 726 ca orice imagine sau icoană să fie îndepărtate din biserici, locuri publice sau case particulare. Toate acestea contraveneau credinţei musulmane, creştinii fiind acuzaţi că prin cinstirea Sfintei Treimi, a Sfintelor Icoane, a Sfintei Cruci, erau politeişti.

Cu toate acestea, existau în practică şi acomodări posibile cu funcţionarii însărcinaţi cu punerea în aplicare a noilor prescripţii. Administraţia abasidă nu a fost însă bine structurată la vârf, astfel încât ea nu era suficient ramificată pentru a prevala o practică uniformă: totul varia de la o regiune la alta. Persecuţiile deschise erau relativ rare şi de tip circumstanţial: războaie, dificultăţi economice, care provocau revolte populare. Adesea raportul dintre musulmani şi creştini se reducea la necesităţi de tip profesional, iacobiţii şi greci au fost marginalizaţi, în timp ce nestorienii erau destul de apropiaţi de mediul persan: catolicosul Timotei I (780-823) avea o influenţă notabilă la curtea califilor. De asemenea, creştinii erau încă bine reprezentaţi în administraţie, în comerţul pe distanţe lungi, care puneau în legătură Imperiul cu diferite regiuni (Spania, Magrebul), iar unele familii creştine aveau posibilităţi financiare notabile. Aceşti creştini rămâneau în perioada dinastiei abaside minoritari, majoritatea având însă o situaţie modestă. La oraşe această perioadă a marcat un proces de specializare profesională a creştinilor în domenii precum micul comerţ sau artizanatul. Plasaţi sub dependenţa marilor negustori, ei au cunoscut condiţii de viaţă mediocre. La sate grupurile de creştini au fost protejate de izolarea lor, dar au rămas vulnerabile agresivităţii funcţionarilor administraţiei locale, incursiunilor beduinilor sau cuceritorilor efemeri. De altfel, transferul centrului de putere la Bagdad a favorizat decaden-

[1] S.D. Goitein, *op. cit.*, p. 223.
[2] *Ibidem*, pp. 219-223.

ţa comunităţilor rurale siriene, egiptene şi palestiniene. Pentru a scăpa impozitelor foarte ridicate, populaţia creştină rurală a trecut în număr mare la islam, fapt care a provocat o schimbare pe plan social şi religios: pe viitor comunităţile creştine (minoritare) vor fi prezente mai mult în mediul urban, motivate religios şi financiar să reziste fiscalităţii tot mai ridicate.

Literatura arabă a acestei perioade este plină de mărturii care atestă însă buna convieţuire dintre musulmani şi supuşii lor. Mulţi autori arabi spuneau „am auzit de la" sau „mi-a spus un creştin îmbrăcat în negru la poarta cetăţii", pentru a continua cu o afirmaţie de valoare, care avea sensul unei cugetări profunde şi de valoare. Forma exactă a formulării varia, dar toate mărturiile aminteau de monahi, persoane respectate, ale căror figuri erau prezente în mod frecvent în peisajul sirian, palestinian sau cel african.

Pe plan cultural, epoca abasidă a înregistrat o stagnare sau chiar a un recul faţă de epoca anterioară. Premisele expansiunii culturale din timpul umayazilor depindeau mult de arabii creştini. În noile condiţii, mai puţin favorabile, ei au putut să insufle un nou dinamism numai la curtea de la Bagdad. Situaţi de istorie şi credinţă în contact cu moştenirea antică a culturii greceşti, creştinii au tradus în arabă opere majore ale ştiinţei şi filozofiei greco-romane: Platon, Aristotel, Plotin, Euclid, Arhimede etc. Această iniţiativă a stimulat cercetarea ştiinţifică şi teologică, precum şi diversitatea genurilor literare locale. Printre intelectualii creştini ai acestei epoci îl putem aminti pe Hunain Ibn Isaq, care s-a numărat printre animatorii „casei înţelepciunii", creată la Bagdad de către califul Al Mamun (812-833)[1]. Tot acum, episcopul melkit Abu Qura demonstra o vitalitate intactă faţă de teologia creştină, iar prima lucrare de oftalmologie scrisă în arabă a fost de asemenea, creaţia unui iacobit, Yuhanna Ibn Massawayah, doctorul lui Harun al Raşid (secolele VIII-IX). Timp de aproape trei secole, familia nestoriană Baktişu a dat medici unui faimos spital din Gondişapur[2]. Acest rol deosebit de important pe care l-au avut pe plan cul-

[1] Hunain Ibn Isaq conducea un grup de traducători de texte antice filozofice şi ştiinţifice din greacă şi siriacă. El afirma că Dumnezeu în marea Sa grijă ne-a învăţat limba arabă.

[2] Jean Pierre Valognes, *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Fayard, 1994, p. 66.

tural creştinii, asociat cu efortul depus de musulmanii arabi şi iranieni, s-a întemeiat materializat într-o adevărată sinteză[1].

Cu toate acestea, în a doua jumătate a secolului al IX-lea Imperiul abasid a trecut printr-un pronunţat declin. Cele mai îndepărtate provincii, precum Spania, Nordul Africii, Egiptul sau zona Caucazului au intrat într-o perioadă de dizidenţă. În secolul al X-lea, emirul Cordobei, descendent al umayazilor, nu a ezitat să se autoproclame calif, iniţiativă imitată şi de dinastia fatimidă în Egipt. În acelaşi timp, la Bagdad, puterea califală a trecut în mâinile gărzii pretoriene conduse mai întâi de iranieni, apoi de turci, iar în Siria au reapărut dinastiile arabe. Acest context de fărâmiţare politică a oferit Bizanţului, abia ieşit din criza iconoclastă, posibilitatea reintrării pe scena politică a Orientului. Sub împăraţii macedoneni, bizantinii au recucerit Nordul Siriei, eliberând centre creştine precum Edessa şi Antiohia (969), sau au atacat chiar Damascul, iar la Est au atins frontiera Armeniei. Era pentru prima dată de la începutul cuceririlor arabe, când o putere creştină reuşise să obţină victorii militare importante asupra islamului. Din păcate, la moartea împăratului Vasile al II-lea (1025), la Constantinopol s-a declanşat o nouă criză politică cu urmări notabile şi pe plan extern. Noua situaţie a marcat pentru creştinii din Orient, începutul unor noi incertitudini. Nenumăratele schimbări politice i-a pus în situaţia alternării, fără tranziţie, între liberalism şi noi persecuţii[2]. Acest fenomen a fost evident mai ales în Egipt, unde sub primii califi fatimizi (a doua jumătate a secolului al X-lea) a fost instaurată o politică tolerantă faţă de creştinii locali. Cauza: în raporturile lor cu autorităţile rivale de la Bagdad fatimizii erau preocupaţi de sprijinul pe care-l puteau avea din partea creştinilor. Sub califul Al-Hakim (996-1021) a avut loc o deteriorare accentuată a statutului creştinilor, care erau obligaţi să respecte aceleaşi interdicţii alimentare ca şi musulmanii, iar în jurul gâtului purtau o cruce ca semn distinctiv, în timp ce evreii aveau un clopoţel. Tot acum au fost distruse cimitire şi mânăstiri, iar unele biserici transformate în moschei[3] Paroxismul acestei politici de

[1] *Ibidem.*

[2] Existau suspiciuni că s-ar fi aliat cu bizantinii.

[3] René Grousset, *L'empire de Levant,* Paris, 1992, p. 126. Conform celor relatate de René Grousset au fost distruse între 1014-1016, în întreg Imperiul arab, 30.000 de biserici.

teroare a fost atins în anul 1009, când Al-Hakim a distrus biserica Sfântului Mormânt de la Ierusalim provocând o emoţie puternică printre creştini. În urma acestui eveniment s-a declanşat de fapt şi ideea de cruciadă. După moartea califului, creştinii din Egipt şi-au recâştigat drepturile lor, în timp ce negocierile cu bizantinii au permis reluarea pelerinajelor în Ţara Sfântă şi refacerea bisericii Sfântului Mormânt. Chiar dacă politica lui Al-Hakin nu a avut urmări notabile, ea a provocat traumatisme profunde în conştiinţa colectivă a minorităţilor creştine. În Imperiul arab, împărţit şi aflat în plină decadenţă, practica discriminatorie pe care puterea de stat o menţinea în limite acceptabile, putea căpăta pe viitor forme neaşteptate în funcţie şi de alternanţa la conducere în cadrul administraţiei locale. Totodată, creştinii nu erau numai victimele unor persecuţii deliberate, ci au suferit în calitatea lor de „comunităţi fără apărare", consecinţele dezordinii politice din acele timpuri: revoltele cu caracter popular şi religios au fost numeroase în secolele IX-X, mai ales în califatul de la Bagdad.

La începutul secolului al XI-lea au apărut însă şi turcii veniţi din Asia Centrală şi convertiţi recent la islam, teritoriile cucerite de ei în Iran permiţându-le intrarea în spaţiul oriental al Imperiului. În anul 1055, conducătorul ramurei selgiucide a intrat în Bagdad şi s-a impus cu titlul de sultan, ca vicar temporar al califului. În mai puţin de 40 de ani ei au reuşit să-i respingă pe bizantini din Armenia, pe fatimizii din Siria, reuşind prin victoria de la Mantzikert din 1071 asupra bazileului, să pătrundă până în Asia Mică. Noii cuceritori, islamizaţi de curând, reprezentanţi riguroşi ai sunismului se întindeau în secolul al XI-lea între Marea Egee şi Turkestan. Imediat ei au impus creştinilor „un statut de protecţie", iar războiul sfânt nu era pentru ei numai o amintire a unei epoci glorioase din istoria islamului, ci o exigenţă concretă de care a putut să-şi dea seama foarte bine în scurt timp Imperiul bizantin.

Imperiul arab din vremea dinastiilor umayadă şi abasidă a păstrat o parte din principiile statului teocratic. Unitatea diferitelor etnii sau triburi era întărită de idealul islamic. Cei care intrau în acest sistem erau dominaţi de sentimentul apartenenţei la religia musulmană şi pierdeau de cele mai multe ori identitatea pe care o avuseseră anterior. În privinţa atitudinii manifestată faţă de alte religii, în principal faţă de creştinism şi mozaism, Mahomed a fost la început destul de

tolerant. Refugiul său la Medina, unde exista o puternică comunitate de evrei, a fost momentul în care relațiile cu nonarabii au devenit destul de apropiate. El îi considera atât pe evrei, cât și pe creștini „oamenii Cărții", care dețineau o parte a Revelației divine, pe care el dorea acum s-o completeze. În afara aspectului de ordin religios, toleranța manifestată uneori de musulmani față de nonarabi a avut și o importantă componentă economică. Astfel, istoricul Abu Yusuf redă o scrisoare a califului Umar, care scria unuia dintre comandanții săi: „Dacă le iei taxe, nu poți să le pretinzi nimic și nu ai nici un drept asupra lor. Te-ai gândit, dacă îi faci sclavi și îi împrăștii, ce va rămâne musulmanilor de după tine? Pe Dumnezeu! Musulmanii nu vor mai găsi oameni cu care să vorbească și de pe urma cărora să profite. Musulmanii din zilele noastre vor mânca din munca acestora atâta timp cât vor trăi și până când noi și ei vom muri, atâta timp cât religia islamului îi va supune la taxe. Așadar pune-i la taxe, dar nu-i robi și nu-i lăsa pe musulmani să-i asuprească mai mult decât este permis, dar păzește cu atenție condițiile pe care le-ai dat lor și tot ceea ce tu le-ai permis"[1]

Arbitrariul a intervenit însă în momentele de cucerire, când au avut loc acte de intoleranță religioasă, ajungându-se până la persecuții sângeroase. Cucerirea avea ca scop și islamizarea, numai că în cazul creștinilor acest proces era mult mai greu de îndeplinit. Religia creștină era puternică, convertirea nu era ușor de realizat, iar în cazul unei concurențe libere ar fi înfrânt islamul. De aceea, islamul nu și-a putut permite să folosească metode identice de convertire: în Egipt islamizarea copților a fost forțată, în timp ce pe coastele Mediteranei, poziția creștinilor nu putea fi ignorată și nici schimbată cu forța. Împărații bizantini au fost uneori destul de severi cu adepții monofizismului, cu cei ai monotelismului sau cu unele secte și grupări eretice creștine. De aceea, nu de puține ori chiar creștinii au contribuit la înfrângerea armatelor imperiale, fie printr-un aport direct, fie prin colaborare cu inamicul sau chiar prin pasivitate față de acesta. Din această cauză, creștinii au putut dobândi chiar unele favoruri și libertăți, menținându-și în mare parte drepturile pe care le aveau. Semnificativ a fost cazul Ierusalimului, unde patriarhul Sofronie, fără apărare, s-a văzut nevoit să predea

[1] S.D. Goitein, *op. cit.*, p. 223.

cetatea, lucru care s-a repetat şi cu alte oraşe din Siria şi Palestina. În acest sens, mai mulţi istorici arabi amintesc de o serie de înţelegeri sau pacte pe care creştinii le-au acceptat pentru a-şi asigura unele drepturi. O scrisoare nedatată adresată califului Omar de către creştinii din Siria amintea obligaţiile pe care şi le luau aceştia pentru a se bucura de toleranţă din partea cuceritorilor. Prima era de „nu construi în oraşele noastre şi în cartierele lor noi mânăstiri, biserici sau chilii şi de a nu le repara, ziua sau noaptea, pe cele care cad în ruină sau sunt aşezate în cartierele musulmanilor"[1]. Un alt paragraf al scrisorii amintea: „nu ne vom manifesta în mod public religia, nici nu vom converti pe nimeni la ea (...) nu vom îngrădi pe nimeni dintre rudele noastre să treacă la islamism dacă acestea o doresc (...) nu vom purta la vedere crucile sau cărţile noastre, pe drumuri sau în pieţele musulmanilor. Vom folosi toaca în bisericile noastre foarte încet (...) nu ne vom prea tare vocile la slujbe, în biserici, sau în prezenţa musulmanilor (...) nu ne vom îngropa morţii noştri alături de musulmani"[2].

Pentru creştinismul din teritoriile aflate sub dominaţia arabă în perioada dinastiilor umayadă şi abasidă, un loc important l-a jucat mânăstirea Sfântul Sava din Palestina. Acest loc de rugăciune, în care s-a retras şi Sfântul Ioan Damaschin, a constituit mediul în care cultura arabă a putut lua contact cu gândirea grecească, mânăstirea adăpostind o parte din tezaurul gândirii umane. În perioada sa de înflorire, aici vieţuiau câteva sute de călugări, precum şi un număr important de eremiţi, care se aşezaseră în perimetrul spiritual al acestei mânăstiri.

În privinţa organizării bisericeşti, putem spune că ea s-a menţinut, cele trei Patriarhate orientale, Ierusalimul, Antiohia şi Alexandria, fiind ocupate după pierderea sprjinului bizantin de către monofiziţi. Cu toate acestea, ortodocşii se bucurau de unele privilegii, mai ales în Siria, Palestina şi Egipt, unde existau comunităţi ortodoxe puternice. De aceea, în scurt timp pe cele trei scaune bisericeşti au revenit ortodocşii. De asemenea, locurile importante ale creştinismului, Muntele Sinai, Horebul, Taborul, Muntele Măslinilor de la Ierusalim, au rămas în stăpânirea comunităţilor creştine.

[1] *Ibidem*, pp. 217-219.
[2] *Ibidem*, p. 218.

Creştinii din spaţiul islamic umayad şi abasid au trecut de-a lungul secolelor prin perioade contradictorii: de la fastul bizantin ei au fost obligaţi să se adapteze în mod brutal unor situaţii disperate, în încercarea de păstrare a propriei identităţi. Prin ei, moştenirea antică s-a conservat până astăzi, transfigurând în mod decisiv cultura cuceritorilor arabi. O dominaţie paşnică, în contradicţie cu cea a islamului, în care sentimentul superiorităţii absolute era imprimat credincioşilor prin certitudinea „deţinerii adevăratei religii", cea care îngloba şi împlinea toate revelaţiile anterioare[1]. Musulmanii sunt, de altfel, singurii cuceritori din istorie care nu au câştigat prin victoriile lor, ci prin mentalitatea superiorităţii propriei lor religii care le impunea o atitudine indiferentă şi disprețuitoare faţă de restul lumii. De aceea, modesta lor cultură beduină a fost depăşită de evidenţa civilizaţiei popoarelor cucerite. Mobilizaţi de o dinamică internă care le impunea lărgirea permanentă a frontierelor, acolo „unde persista necredinţa", islamul nu a încetat să fie în război cu lumea creştină. Chiar dacă perioadele de forţă au alternat cu cele de relativă acalmie, nu a existat niciodată o resemnare, o dorinţă de stabilitate, un fel de „Yalta" a marilor religii. În logica musulmană, „a cuceri" a rămas un deziderat permanent, de aici şi aproprierea moştenirii creştine, cu includerea într-un statut de minoritate „protejată", lipsită de drepturi şi supusă religiei dominante.

Raporturile Bizanţului cu lumea islamică în Evul Mediu nu au cunoscut întotdeauna stări conflictuale. În perioadele de pace erau intensificate legăturile diplomatice sau cele comerciale. La Bagdad exista o adevărată admiraţie pentru splendorile de la curtea din Constantinopol, pentru faima intelectuală şi artistică a Bizanţului. Ambasadorii bizantini de la Bagdad, uimeau capitala arabă cu bogăţia lor. La rândul lor, savanţii bizantini erau bine primiţi la Bagdad, iar califul era gata să-i reţină pe lângă el, cum a fost cazul cu Leon Matematicianul, cel care a refuzat ofertele măgulitoare ale suveranului musulman, amintindu-şi că împăratul bizantin „nu voia deloc să cedeze altora ceea ce-i aparţinea şi să furnizeze barbarilor cunoaşterea lucrurilor prin care poporul roman era stimat şi admirat de toţi"

[1] Bernard Lewis, *Comment l'islam a découvert l'Europe*, La Découverte, Paris, 1984, p. 11.

În administrația bizantină exista un birou care se numea „biroul barbarilor" și în care erau precizate foarte bine titlurile care trebuiau acordate diferiților principi. Exista o listă cu aproape 60 de astfel de principi, în fruntea căreia se afla papa ca suveran eclezial, iar dintre cei laici, primul numit era califul de Bagdad, intitulat „cel foarte respectat, cel foarte nobil și ilustrul suveran al Agarenilor" De aici putem vedea că bizantinii erau atenți și purtau respect lumii musulmane. Confruntarea armată dintre cele două lumi a dat posibilitatea Bizanțului să se gândească la o eventuală înțelegere cu musulmanii, mai ales în contextul în care latinii creștini cuceriseră Constantinopolul la 1204. Astfel, musulmanii au contribuit și la îndepărtarea dintre cele două comunități creștine, iar în epoca otomană au devenit, în mod paradoxal, singura posibilitate de salvare a unei Ortodoxii amenințată de un pericol și mai grav: pierderea identității sale în sânul unei creștinătăți unice, dar dominată de Biserica Romei.

9.4 Cruciadele (1095-1291)

Mulțimile, care în timpul Cruciadelor s-au îndreptat către Locurile Sfinte, erau animate de sacralitatea Ierusalimului și de dorința de pelerinaj[1] Chiar dacă ocupația musulmană data încă din secolul al VII-lea, situația era considerată ca fiind una jignitoare la adresa creștinătății, mai ales după profanările din vremea califului al-Hakim. De aceea, cruciada apare mai întâi ca un efort depus de creștinii occidentali, dar și de cei bizantini, care putea duce la un moment dat chiar la reunificarea celor două Biserici.[2] Cavalerii franci și soldații *basileului* au luptat împreună sub zidurile Niceei și ale Antiohiei (1097-1098), iar o parte din teritoriile recucerite de la turci au fost redate împăratului Alexios I Comnenul. Numai că fiecare dorea să-și impună autoritatea, și astfel disensiunile se impun rapid fraternității

[1] La Ierusalim unii milenariști plasau evenimentele anunțate de către Sfântul Ioan Evanghelistul în profeția de la Apocalipsă.

[2] Într-o astfel de perspectivă unele convertiri au avut loc în 1089.

armelor, apar domeniile senioriale de tipul principatului Antiohiei, regatului latin al Ierusalimului, comitatului de Tripoli, cu o ierarhie religioasă latină. Dintr-un demers reconciliar, cruciada se transformă rapid într-o sursă de conflict, care a dus în final, aşa cum se cunoaşte, la o ură permanentă între franci şi bizantini. Încă de la 1108, unii conducători occidentali gândeau să întoarcă armele împotriva Constantinopolului, plan pus în practică la 1204. Pe parcursul prezenţei occidentale în Ţara Sfântă, numai creştinii bizantini au fost persecutaţi. Asupra celorlalţi creştini, impactul cruciadelor a fost limitat. Cruciaţii nu au putut pătrunde în interiorul teritoriului sirian, *a fortiori* în Mesopotamia, unde erau instalate comunităţile iacobite şi nestoriene.[1] În aceste condiţii, practic majoritatea creştinilor orientali, au rămas în afara acestor campanii militare. În teritoriile ocupate, latinii s-au arătat, în general, suzerani distanţi şi relativ indiferenţi. Ei confirmau şi respectau ierarhia religioasă locală, lăsând comunităţilor orientale libertatea de cult şi autonomia lor admnistrativă, uneori manifestând nevoia încheierii unor alianţe.

Încă de la începutul primei cruciade, armenii din Cilicia, s-au aliat cu francii şi vor ajunge chiar să se unească cu Roma la sfârşitul secolului al XII-lea[2]. Maroniţii din Liban, la un moment dat, divizaţi în privinţa cruciaţilor, s-au aliat în cele din urmă cu ei, iar iacobiţii şi nestorienii au rămas fideli propriilor particularităţi.[3] În secolul al XIII-lea, instalarea primelor congregaţii religioase occidentale i-a pus pe creştinii din aceste zone în situaţia de a fi confruntaţi cu prima ofensivă a prozelitismului latin.

După patruzeci de ani de la primele cuceriri, posesiunile latine din Orient erau ameninţate de musulmani şi supravieţuiau numai datorită întăririlor venite în mod constant din Occident. În acest

[1] Au ajuns până la Edesa, dar au fost nevoiţi s-o abandoneze în 1144, iar Damascul nu au reuşit să-l cucerească nici în urma asediului din 1148.

[2] Iniţiativa nu i-a salvat însă de ofensiva ulterioară a islamului.

[3] De-a lungul anilor, s-au dezvoltat legături destul de strânse între creştinii occidentali şi cei din Orient, sau între franci şi musulmani, ajungându-se la formarea unui grup „metis" Numele proprii latine ale celor care fac parte din acest grup atestă până astăzi permanenţa lor în Orient: Frangié, numele unui clan politic celebru din nordul Libanului, înseamnă francez; Douwaïhi provine din Douai, iar Chanfour din Chamfort.

context, a doua cruciadă a fost un eşec din punct de vedere militar, iar din 1169, un emir de origine kurdă, Salah al-Din, supranumit şi Saladin, îşi întinde autoritatea asupra Orientului Apropiat şi a Egiptului.[1] Posesiunile latine au fost în scurt timp încercuite, iar în 1187 francii au suferit la Hattin o înfrângere militară completă, care a condus practic la pierderea tuturor teritoriilor, inclusiv a Ierusalimului. Chiar dacă ardoarea participanţilor la cruciada a III-a (1190-1192) a permis restabilirea Statelor latine pe o porţiune îngustă de litoral (cucerirea Ciprului în dauna bizantinilor), ideea de cruciadă s-a degradat sau chiar a dispărut. Singur Ludovic al IX-lea s-a arătat, între 1249-1270, inspirat de vechiul ideal, dar zelul său a părut pentru mulţi depăşit. Ultima şansă de supravieţuire în zonă (o eventuală alianţă cu mongolii care invadaseră Orientul Mijlociu şi se îndreptatu către Mediterană), nu a fost fructificată, în ciuda eforturilor depuse de armeni de a-i convinge pe franci să întreprindă o expediţie de amploare împotriva islamului. După unirea musulmanilor în jurul sultanului egiptean Baibars şi asocierea cu turcii mameluci, zilele prezenţei latine în Orient erau numărate. În secolul al XIV-lea, latinii s-au repliat în regatul armenian al Ciliciei şi în insulele Cipru, Rodos sau Malta, unde epopeea războaielor sfinte nu înceta să-i mai anime pe unii nostalgici.

Salvarea creştinilor nu a reprezentat un obiectiv pentru cruciaţi. De fapt, creştinii nu au solicitat la vremea aceea nici protecţie, nici intervenţie. Sub şocul invaziei, musulmanii au înţeles că şi creştinătatea poate fi animată de voinţa „unui război sfânt", care spre deosebire de bizantini, nu era motivat de cucerirea unor noi teritorii, ci de distrugerea islamului. La sfârşitul secolului al XII-lea, aventurierul Renaud de Châtillon încearcă să fure rămăşiţele pământeşti ale lui Mahomed, ceea ce provoacă o emoţie considerabilă în rândul musulmanilor. De asemenea, viziunea lor despre creştinii din Orient se schimbă radical. Până acum ei le apăreau ca nişte moştenitori ai trecutului, pe cale de a fi asimilaţi, dar cruciadele le-au permis să descopere nişte elemente umane avansate, infiltrate în dispozitivul musulman, de unde şi posibilitatea declanşării unei operaţiuni de anvergură împotriva islamului. Priviţi ca o componentă inofensivă şi subalternă în cetatea islamică, creştinii

[1] 1138-1198, sultan al Egiptului începând cu 1171 şi al Siriei din 1174.

se transformă în percepția musulmană într-un aspect exterior și ostil. Această viziune negativă se răspândește printre musulmani, care în timp îi vor amesteca pe creștinii din Orient cu cruciații sub apelativul de „străini", asimilând arabitatea islamului. Această suspiciune și amalgamare nu va dispărea nici după pierderea Locurilor Sfinte de către latini.

9.5 Epoca mamelucă (1250-1516)

Această perioadă din istoria califatului a fost instaurată în momentul în care sultanii egipteni au acceptat în garda lor soldați turci. Ei vor asasina în 1250 pe ultimul moștenitor al ramurii egiptene a dinastiei ayubide și vor prelua puterea, pe care o vor păstra până în perioada cuceririlor otomane. Încă de la început, mamelucii au fost constrânși să facă față unor dificultăți majore precum invazia mongolilor, care din hanatul persan au intrat în Mesopotamia și au cucerit Bagdadul în 1258. Chiar dacă erau minoritari în zonele ocupate, mongolii s-au dovedit destul de permeabili influențelor exterioare, adaptându-se ușor mediului ambiant. În Asia Centrală, ei au fost islamizați, fanatismul lor conducându-i spre un nou război sfânt de care în secolul al XIV-lea lumea musulmană practic uitase. Pe de altă parte, în Persia, mongolii au fost favorabili nestorienilor, iar unii dintre ei s-au convertit la creștinism. Cuceritorul Bagdadului, Hulagu (1217-1265), căsătorit cu o creștină, s-a instalat drept conducător al Bisericii din Persia, cu sediul în palatul ultimului calif. Sosirea noilor invadatori l-a făcut pe regele armean al Ciliciei, Hethum I, să înțeleagă că poate obține unele avantaje pentru creștini.[1] De aceea, el a mers la curtea Marelui Han, încercând să realizeze pe baze religioase o alianță franco-mongolă, inițiativă care însă i-a descurajat pe latini: „pentru mongoli, faptul că-și doreau o alianță sinceră cu francii, nu mai încape îndoială, însă pentru cruciați, orbirea lor față de prinții musulmani, i-a făcut să nu înțeleagă ocazia care se prezenta în fața lor..."[2] Aceste planuri

[1] René Grousset, *op.cit.*, p. 397.
[2] Jean Paul Roux, *op. cit.*, p. 217.

au fost risipite în 1260, când sultanul mameluc Quatuz (1259-1260) i-a înfrânt pe mongoli, fără ca francii să intervină. Cuceritorii au fost nevoiți să se retragă la est de Eufrat, în Mesopotamia, iar consecințele acestei situații au fost negative pentru creștini: pentru a se pune la adăpost de un eventual conflict pe două fronturi, mamelucii au înțeles necesitatea eradicării prezenței latine în zonă, plan pus în practică la sfârșitul secolului al XIII-lea. În Persia, după ce i-au compromis în ochii musulmanilor prin tot felul de favoruri, mongolii s-au distanțat de nestorieni, iar în 1295 hanul Ghazan (1295-1304) s-a convertit la islam, declanșând o amplă persecuție împotriva creștinilor din zonă. O vreme incert, destinul religios al mongolilor este de data aceasta stabilit, iar pentru creștini, ei se vor adăuga listei de persecutori. La rândul lor, mamelucii liberați pentru o vreme de angoasele lor, s-au răzbunat pe comunitățile creștine, fără ca cineva să-i poată ajuta: o nouă cruciadă nu are loc în zonă, iar Imperiul bizantin, epuizat de luptele care au urmat cruciadei a IV-a și-a concentrat atenția mai mullt asupra restaurării interne. Numărul creștinilor scade, cei din zonele rurale repliindu-se spre zonele muntoase, mai greu accesibile, unde duceau o existență precară, tulburați în permanență de operațiunile punitive ale mamelucilor, în timp ce în mediul urban, progroamele anticreștine erau spontane și frecvente. Pentru mulți creștini, nu mai rămâneau decât două alternative: fie exilul, fie trecerea la islam, secolele XIV-XV, înregistrând un număr ridicat de convertiri. Cu toate acestea, intensitatea persecuțiilor a variat în funcție de epocă: sultanul mameluk al-Malek an-Naser a dus o politică de toleranță față de creștini, presiunea musulmană concentrându-se mai ales în Est, decât în Egipt, unde copții erau priviți cu reținere mai ales datorită statutului lor de agenți fiscali, decât celui de creștini. În plus, Alexandria era o placă turnantă a comerțului între Orient și Occident, fapt care nu permitea Egiptului să trateze discriminatoriu pe cei cărora le datora prosperitatea: negustorii italieni și cei provensali. În schimb, în Siria, în Palestina și în Liban, mamelucii au fost foarte duri cu creștinii. Între 1302-1307 campaniile sângeroase au decimat comunitățile maronite: patriarhul maronit este ars de viu în 1367.

Necazurile pe care le-au avut creștinii din Orientul Mijlociu nu pot fi imputate numai mamelucilor: hazardul situației politice a ju-

cat un rol important. Tamerlan[1], un feudal turc, trecut de partea hanatului mongol, a inițiat, începând cu 1386, o vastă ofensivă în Caucaz şi Mesopotamia, căreia i-a dat caracteristicile unui război sfânt. El a ajuns până la Bagdad în 1393 şi a creat mari probleme Siriei, pentru a se stabili în Anatolia otomană. Tamerlan a fost crud cu musulmanii, feroce cu creştinii, încercând să-şi justifice setea de cucerire printr-o motivație religioasă: numai la Şivas a îngropat de vii 4000 de apărători armeni, iar la Smirna au fost omorâți toți creştinii, capetele lor fiind oferite lui Allah drept mulțumire. După moartea sa, în 1405, Mesopotamia şi Iranul au continuat să fie victime ale luptelor dintre diferitele facțiuni turcomane, iar mamelucii au revenit în Siria. La rândul său, Egiptul devine un spațiu de refugiu pentru elita musulmană, în care noua dinastie mamelucă a circasienilor a favorizat dezvoltarea unei bogate activități artistice, literare şi filozofice. În această atmosferă, islamul îşi recapătă strălucirea intelectuală, care îi creează, în Africa orientală şi mai ales în Etiopia creştină, condițiile unei expansiuni mai durabile decât cea din vremea lui Tamerlan.

9.6 Tradiția creştinismului arab

Încercarea de a vorbi despre creştinii din Orientul Mijlociu, sau mai bine zis despre arabii creştini încadrați în lumea musulmană începând cu secolul al VII-lea, poate părea un lucru îndepărtat de spațiul geografic tradițional creştin. Ce au însemnat arabii în istoria umanității, se cunoaşte foarte bine. Au realizat lucruri remarcabile în domenii dintre cele mai diverse, plecând de la descoperirile arheologice şi continuând cu înfăptuiri deosebite în matematică, medicină, filozofie, literatură, arte etc.[2] Din păcate, creştinii din Occident sau chiar cei din Europa de Est şi Rusia uită uneori că religia

[1] Este cunoscut şi sub numele de Timur Lang (cel şchiop). El făcea parte din nobilimea turcă, reuşind să ajungă în fruntea guvernării de la Kech, în apropierea Samerlandului, iar apoi s-a autoproclamat rege al Transaxoniei (1370-1405).

[2] Mehmet Ablai, *Arabii. De la Mecca la Cordoba,* Bucureşti, 1968, p. 7.

creştină s-a născut în Orient, iar când vorbesc despre Orientul Apropiat sau cel Mijlociu se gândesc aproape în exclusivitate la arabii musulmani. De asemenea, impresiile despre acest spaţiu sunt adesea deformate de mass-media, de o literatură romanescă, de o informaţie lipsită de obiectivitate sau de o impresie superficială ce poate proveni dintr-o scurtă călătorie turistică sau de afaceri.[1] De aceea, este necesară o privire mai atentă asupra tradiţiei arabe creştine, care se întinde din Orientul Apropiat până în Spania; din punct de vedere cultural, ea se intersectează cu tradiţiile siriacă, latină sau armeană, distingând şi filoane maronite, caldee sau asiriene.

Din punct de vedere dogmatic, tradiţia arabă creştină se împarte în trei confesiuni:

– cea melkită, ataşată hotărârilor de la Calcedon din 451 şi învăţăturii cu privire la unicul ipostas al lui Hristos în cele două naturi. În arabă credincioşii melkiţi mai poartă şi numele de *Rum*, adică romani, în calitate de moştenitori ai creştinilor bizantini „romani".

– iacobiţii, care vorbesc despre un singur ipostas şi o singură natură a lui Hristos; siriacii, copţii şi armenii care sunt de acord cu ei se consideră „monofiziţi"

– nestorienii, care susţin existenţa în Hristos a două ipostasuri şi a două naturi; doctrina este îmbrăţişată de asirieni.

În forma ei eclezială, tradiţia arabă îşi găseşte cea mai bună expresie în Biserica coptă din Egipt, cea mai mare dintre Bisericile vechi-orientale ca număr de credincioşi şi ca influenţă. Biserica asiro-caldeeană îşi are centrul în Irak, Bisericile siriacă şi melkită sunt concentrate în Siria, iar cea maronită în Liban[2].

Originalitatea tradiţiei arabe creştine este cu atât mai evidentă cu cât ea este anterioară islamului. Prima scriere arabă provine din siriacă şi ar fi opera mediului creştin, deoarece cele mai vechi vestigii au fost descoperite în preajma unor biserici ca cea de la Zebd, la sud-est de Alep, unde există inscripţii trilincve, în greacă, arabă şi siriacă. Prin învăţământul practicat pe lângă Biserică, scrierea a ajuns până în Bahrein sau în regiunile de coastă ale Golfului Persic,

[1] M. Cremonese, G. Porzio, *Guida ai paesi arabi*, Milano, 1983, p. 11.

[2] Kegham Abgar, „La tradition arabe chrétienne", în *Communio*, nr. XVII, 1992, p. 68.

unde erau instalate comunități de creștini[1]. Astfel obiecția venită din partea arabilor musulmani cum că arabii creștini nu ar fi indigeni, adică arabi, nu are nici un fundament istoric. Această remarcă se poate sprijini parțial pe refuzul „arabicității" câtorva grupe de creștini, cărora le place uneori să accentueze apartenența lor etnică mai veche, identificând religia cu etnia[2]. Fiecare dintre contestatari uită că acești creștini erau arabi înainte de secolul al VII-lea, când a început epoca islamică. Examinând bine arabicitatea și islamitatea, putem releva o diferență apreciabilă: cea mai mare parte a musulmanilor nu sunt arabi, aceștia reprezentând practic numai 17% din totalul lor. Cele mai mari state musulmane nu sunt cele arabe, ci: Indonezia, Pakistanul, Bangladeșul și India. În sfârșit, marele număr de creștini arabi, moștenitori în secolul al IV-lea ai prozeliților arabi de care vorbește Faptele Apostolilor, demonstrează că nu putem identifica religia cu națiunea. De altfel, arabicitatea nu poate indica o rasă sau o religie, ci o cultură, o istorie și un destin comun.[3]

În secolul al IX-lea întâlnim foarte multe lucrări ale comunităților arabe creștine, care își exprimă acordul lor asupra dogmei și dezacordul asupra termenilor filozofici folosiți în exprimarea ei. De exemplu, un scriitor siriac din secolul al XI-lea, Ali ben Arfadi, care locuia nu departe de Alep, ilustrează raportul dintre creștini prin următoarea imagine: „trei persoane escaladează un munte fiecare dorind să ajungă în vârf; acest vârf este Hristos spre care tindem cu toții. În ciuda diferențelor, noi suntem cu toții de acord asupra lui Hristos"[4]. O încurajare a acestei apropieri a fost și folosirea unei singure limbi, araba, de către toate comunitățile creștine din această zonă. De altfel, disputele dintre creștini, pentru motive politice, culturale sau filozofice, într-un cuvânt între culturile aces-

[1] S.Khalil, „Les caractéristiques de la tradition arabe chrétienne", în *Theological Review*, Beyrouth, 1982, vol. 5/2, pp. 188-190.

[2] Este vorba despre copți, asirieni, caldei sau fenicieni.

[3] Un studiu interesant despre teologia arabilor ortodocși are Î.P.S. Nicolae, mitropolitul Banatului, publicat în revista *Ortodoxia* nr. 1, ianuarie-martie 1984, pp.115-120.

[4] Cf. S. Khalil, „La culture arabe chrétienne ancienne et son interaction avec la pensée arabe musulmane", în *Islamocristiana*, Roma, 1982, nr. VIII, pp. 4-5.

tor comunităţi, au permis diviziunile din secolul al V-lea. Fiecare comunitate avea limba sa: greacă, siriacă, coptă, armeniană, alături de cultura corespunzătoare. Astfel, în disputele hristologice calcedoniene şi postcalcedoniene pentru exprimarea credinţei unice în Hristos s-a resimţit dificultatea de înţelegere a termenilor teologici, diferiţi în fiecare comunitate.

Odată cu expansiunea musulmană, limba arabă va câştiga întregul Orient-Apropiat, ceea ce-i va determina treptat pe creştini să-şi abandoneze limba, scrierea şi să vorbească araba, folosită şi la Sfânta Liturghie. Astfel, fără a se converti la islam, creştinii s-au arabizat în Egipt, Mesopotamia şi întregul Orient-Apropiat. De aceea, limba arabă a devenit practic un mijloc de comunicare pentru întreaga regiune între creştinii care au înţeles că nu trebuie să rămână izolaţi. Cultura şi limba arabă au fost factori de unitate a creştinilor din zonă.

Nu trebuie uitată nici legătura istorică a arabilor creştini cu lumea bizantină din care provin în chip parţial, sau implicarea lor începând din secolul al XIX-lea în problema Orientului şi jocul marilor puteri în regiune (Franţa, Marea Britanie, Rusia, Statele Unite ale Americii). Toate acestea au făcut ca diversitatea problemelor unor comunităţi arabe creştine să evidenţieze relaţia dintre teritoriu şi identitate[1], despre care vom încerca să vorbim în prezentul studiu.

Am văzut că în momentul cuceririi musulmane creştinii din această parte a lumii erau deja divizaţi, între ortodocşi rămaşi fideli Imperiului bizantin şi melkiţi[2], nestorieni[1] sau monofiziţi din re-

[1] Menţionăm aici câteva lucrări cu caracter general pe care le-am consultat pentru a înţelege mai bine cele două concepte, identitate şi teritorialitate: François Thual, *Les conflits identitaires*; Ellipses, 1995; Setton-Watson Hugh, *Nations and states*, Matew press, 1977; François Thual, Chauprade Aymeric, *Dictionnaire de géopolitique*, Ellipses, 1995.

[2] Denumirea de melkiţi este dată creştinilor din Siria şi Egipt care au acceptat hotărârile sinodului de la Calcedon din 451, cu privire la cele două naturi, cea umană şi cea divină în persoana lui Hristos. Numele de melkit vine din siriacul „malka" (regele) desemnându-i pe aşa-numiţii „valeţi ai împăratului". Termenul de melkit a fost la început atribuit numai creştinilor din Egipt, fiind ulterior aplicat tuturor calcedonienilor din Orientul-Mijlociu şi a sfârşit prin a-i desemna pe credincioşii patriarhatelor de Alexandria, Ierusalim şi pe cei din Antiohia. După schisma din 1054, patriarhii de la

giunile periferice ale Imperiului şi de dincolo de el, din Armenia, Egipt sau Siria. Aceste segmentări confesionale stabilite în urma unor divergenţe de ordin hristologic, creau noi diviziuni profunde de genul celor de ordin politic sau cultural între diferitele populaţii semitice. În cadrul Imperiului otoman, minorităţile arabo-creştine erau sub autoritatea patriarhului de la Constantinopol, secundat de patriarhul Alexandriei pentru Africa, şi de cei ai Antiohiei şi Ierusalimului pentru Orientul Apropiat. Caracteristica acestor ortodocşi arabi era faptul că ei aveau episcopi greci, iar preoţii şi diaconii erau arabi. Creştinii monofiziţi erau conduşi pentru Egiptul copt de către patriarhul copt de la Alexandria, iar pentru restul Imperiului de către patriarhul armean a cărui autoritate se întindea şi asupra sirienilor-iacobiţi, ca şi asupra nestorienilor de la frontiera turco-persană, vorbitori ai limbii arameene.

Maroniţii proveneau dintr-o erezie ieşită din monofizism, numită monotelism, care accepta în persoana lui Hristos o singură voinţă, cea dumnezeiască. Ei erau situaţi din punct de vedere geografic în regiunea Libanului de astăzi şi se vor alătura Romei în perioada cruciadelor.

Creştinii arabi sau arabizaţi trăiau îndeosebi în valea Nilului sau în zonele fertile ale Palestinei, Siriei şi Mesopotamiei. În cazul orto-

---

Antiohia au încercat să refacă unitatea cu Roma, luând naştere mici grupe de melkiţi catolici. În 1724, un catolic, Chiril al VI-lea, a fost ales pe scaunul patriarhal de la Antiohia, alături de el fiind mai mulţi episcopi şi aproximativ un sfert dintre credincioşi. Ortodocşii care erau împotriva unirii cu Roma şi-au ales propriul patriarh şi au primit din partea guvernului otoman recunoaşterea oficială care le garanta autonomia. Convertiri la catolicism au fost relativ rare în patriarhatele de Alexandria şi Ierusalim, existând numai un singur patriarh melkit catolic ce poartă titlul de „patriarh al Antiohiei, Alexandriei, Ierusalimului şi întregului Orient". Melkiţii catolici săvârşesc Sfânta Liturghie bizantină în limba arabă vorbită în regiune şi au circa 250.000 de credincioşi în Orient şi aproape 50.000 de emigranţi în Brazilia, Argentina, Statele Unite şi Canada.

[1] Adepţi ai învăţăturii lui Nestorie. Persecutat fără cruţare, nestorianismul şi-a găsit refugiu după 431 la şcoala de la Edesa, la marginea Imperiului bizantin. În 489 şcoala a fost închisă din ordinul împăratului Zenon (474-491), nestorienii fiind nevoiţi să treacă în Persia, unde au înfiinţat şcoala de la Nisibi. Din Persia nestorianismul s-a întins în Mesopotamia, Arabia, India sau Vestul Chinei.

docşilor ei erau în marea majoritate urbanizaţi, iar alţii, precum maroniţii, locuiau în zonele muntoase. Începând cu secolul al XVII-lea, fiecare din aceste Biserici a cunoscut un proces de uniatizare, adică de ataşament al clerului şi credincioşilor faţă de Roma. Expansiunea romană a reprezentat un semn al sosirii marilor puteri în zonă, în lupta lor pentru recucerirea şi dezmembrarea Imperiului otoman. Folosirea factorilor religioşi urma o schemă simplă: Franţa îi proteja pe catolici (maroniţi şi uniţi de toate tendinţele), Rusia pe ortodocşi privilegiind în mod sistematic elementul arab şi determinându-l să se opună ierarhiei greceşti, observând în acest gen de panortodoxie un complement la politica sa în Balcani, cu perspectiva deschiderii la Marea Mediterană. Tot Rusia a depus eforturi deosebite şi pentru apropierea Bisericii copte din Etiopia şi posibilitatea instalării la Marea Roşie, ceea ce i-ar fi permis accesul la Africa.

În secolul al XIX-lea alte puteri pătrund în Orientul Apropiat prin intermediul religiei: Austria apare ca protectoare a greco-catolicilor, iar Marea Britanie şi Statele Unite ale Americii îşi vor întinde misiunile protestante peste tot. La sfârşitul secolului, vom asista în Mesopotamia la o veritabilă cursă de „misiuni" printre populaţiile creştine locale, acţiune accelerată şi de descoperirea unor însemnate zăcăminte de petrol.

Înainte de a trece la prezentarea modului de funcţionare identitară a acestor creştini arabi în perioada declinului Imperiului otoman, ca şi a creşterii sentimentului naţional arab, credem că este util să ne oprim puţin asupra aspectului sociologic al acestor comunităţi.

Supuse statutului juridic rezervat non-musulmanilor de către musulmani, aceste comunităţi creştine formează aşa-numitele micro-societăţi închise, adesea delimitate teritorial în zone muntoase de refugiu, ceea ce permitea dezvoltarea unui sentiment identitar deosebit de puternic, întărit şi de ostilitatea ambiantă. Unele dintre ele se aflau în zone care făceau obiectul unor intense rivalităţi între puterile europene: rivalitatea dintre Franţa şi Anglia din Egipt, în regiunea siro-palestiniană şi Mesopotamia, germano-engleză şi ruso-engleză în Mesopotamia.

În aceste condiţii, minorităţile creştine ca şi cele musulmane (druzi, alaouţi, şiiţi etc) din Orientul Apropiat devin un punct de sprijin pentru diferitele puteri în rivalităţile dintre ele. În schimb,

această instrumentalizare, se va traduce printr-o consolidare a identității acestor comunități-națiuni și prin adoptarea pentru unele dintre ele a unui model politic european de genul Stat-națiune. În general, aceste tentative vor fi destinate eșecului.

Ortodocșii arabi nu au manifestat niciodată veleități naționalitare. Populațiile urbanizate cu o situație materială bună din vremea lui Petru cel Mare, influențate de propaganda rusă, anti-greacă, trăiau într-o relativă bună înțelegere cu otomanii. La începutul secolului al XX-lea ei aleg mai degrabă cauza arabă decât particularismul ortodox și militează de partea naționaliștilor arabi împotriva otomanilor, a francezilor sau a englezilor. Astfel, unul dintre fondatorii partidului Baas a fost un ortodox, Michel Aflak. Răspândirea ortodocșilor arabi în orașele Siriei otomane (Liban, Siria, Palestina, Iordania) excludea orice posibilitate de teritorializare a identității lor, care se va îndrepta în aceste condiții către formula unui militantism arab mai mult sau mai puțin laic.

Unii ortodocșii, precum melkiții, foarte marcați de influența franceză și cea austriacă, se vor atașa Romei în secolul al XVIII-lea, pentru a se desprinde de episcopatul grec. Aceștia vor juca un rol foarte important în procesul de reînnoire al culturii arabe și al renașterii sentimentului național arab. Din perioada napoleoniană acești uniați arabi vor participa la dezvoltarea Egiptului și a Siriei. Orientarea lor pro-occidentală va declanșa însă o atitudine reținută față de ei din partea turcilor. Același fenomen s-a petrecut și cu monofiziții arabi, numiți iacobiți, dintre care o parte sunt atașați Romei, fiind răspândiți în Siria otomană: aceștia au cunoscut în vremea primului război mondial un început de genocid cu caracter religios. Astfel, risipirea diferitelor minorități creștine în Orientul Apropiat le-a diminuat posibilitățile reale de teritorializare a propriei lor identități comunitare, conducându-le spre un naționalism arab radical.

Monofiziții copți s-au separat de Bizanț în secolul al VI-lea pentru a scăpa de presiunile fiscale și politice ale Imperiului bizantin. Copții, nume care vine din limba greacă și înseamnă pur și simplu „egiptean", i-au primit în 640 pe arabii musulmani ca pe niște eliberatori. Treptat, ei au fost arabizați, suportând destul de greu condiția inferiorizantă de *dhimma*, într-un context amestecat

de toleranță și persecuție. Chiar dacă au reușit să-și păstreze credința, ei erau cetățeni de rangul al doilea în sânul Imperiilor arabe și al celui otoman. O parte din acești copți se vor ataşa Romei în secolul al XVII-lea. În secolul al XIX-lea, copții au participat la trezirea sentimentului național arab egiptean, care avea ca principal scop construirea unui mare Imperiu arab pornind de la Cairo. Această atitudine se va menține de-a lungul întregului secol al XIX-lea, copții opunându-se și prezenței britanice din secolul al XX-lea. Concentrați din punct de vedere istoric în nordul Egiptului, modernizarea acestei țări îi va determina să se deplaseze către marile orașe egiptene, precum Cairo sau Alexandria. Asemenea altor comunități creștine arabe, răspândirea lor geografică precum și amestecul cu alte popoare musulmane majoritare în zonă, nu vor face alteceva decât să împiedice orice idee de regrupare națională. Această situație îi va conduce pe copți spre un naționalism laic, multiconfesional. De asemenea, înlocuirea monarhiei cu sistemul republican va deschide pentru ei o perioadă dificilă. În confruntarea sa cu lumea occidentală, naserismul[1] a avut mereu tendința să-i acuze pe acești creștini că ar fi agenți ai Occidentului, acel Occident franco-britanic care în alianță cu Israelul va ataca Egiptul în 1956, ca urmare a naționalizării canalului Suez. Naționalismul laic al lui Nasser va da dovadă mereu de reținere față de copți, considerați a fi a cincea coloană a Occidentului. Această mișcare se va radicaliza în vremea lui Sadat, fiind preludiul unei puternice emigrații copte spre țările occidentale. În 1998, mai mult de 2.000.000 de copți tăiau în Europa și America. Astăzi creșterea islamismului în Egipt nu face decât să accentueze această tendință emigrațională, chiar dacă guvernul dorește să se folosească de copți pentru blocarea extremismului islamic.

Exodul creștinilor arabi în afara lumii arabe este un fapt major al secolului al XX-lea. Părăsind Egiptul, Libanul, Irakul, Siria, Iordania și Israelul, creștinii arabi sunt astăzi mai numeroși în afara lumii arabe decât în locurile istorice de origine. Această deterito-

[1] Adepții regimului fostului președinte al Egiptului, Gamal Abdel Nasser (1918-1970), care a avut ca principale direcții în politica sa: socialismul și unitatea arabă.

rializare a vechilor arabi creştini reprezintă una dintre principalele caracteristici ale istoriei arabo-creştine actuale şi una din consecinţele imposibilei teritorializări a acestor diferite comunităţi.

De partea lor, maroniţii trăiau în munţii Liban, amestecaţi cu populaţiile druze care-i dominau din punct de vedere social. Ruperea echilibrului dintre cele două comunităţi se va produce în momentul invaziei Siriei de către trupele lui Mehmet Ali, paşa Egiptului, susţinut de Franţa şi care dorea să alcătuiască un vast Imperiu arab modern, în detrimentul Imperiului otoman. Conducătorii maroniţi au susţinut tentativa sa şi vor colabora cu el, în timp ce druzii, sprijiniţi de Londra, susţineau Istanbulul. Interesele diferite au condus la confruntări şi masacre importante, relaţiile dintre cele două comunităţi fiind puternic afectate. Sub presiunea Marilor Puteri, neliniştite de creşterea influenţei Franţei în Orientul Apropiat, este găsit un modus-vivendi între diferitele confesiuni din această zonă. Din păcate în 1860, ca urmare a intrigilor engleze în dorinţa de a controla drumul Indilor şi a menţine integritatea Imperiului otoman, războiul civil dintre cele două comunităţi reizbucneşte, aspectul său brutal fiind ilustrat de masacrarea maroniţilor de către druzi[1]. Aceasta va produce în Europa o emoţie puternică şi va conduce la intervenţia militară în Liban a Franţei secundată de Austria, susţinătoare a melkiţilor catolici. Cei 20.000 de morţi ai acestui război civil au permis recunoaşterea în sânul Imperiului otoman a unei specificităţi maronite cu o structură admnistrativă proprie şi mai ales susţinerea continuă a Franţei pe plan politic, cultural şi religios. Această pace precară a avut, de asemenea, drept consecinţă formarea unei diaspore maronite caracterizată prin deplasarea acestei populaţii din zona muntoasă către Beyrouth şi spre oraşele de coastă ale actualului Liban; în acea vreme, Beyrouth era un oraş dominat şi populat de suniţi şi de ortodocşi. Criza va deschide şi calea exilului în afara Imperiului otoman. O altă consecinţă ceva

[1] Druzii reprezintă populaţia Siriei şi a Libanului care ocupă masivul vulcanic Darazi din Siria, nu departe de frontiera cu Iordania. Druzii au fost responsabili în secolul al XIX-lea de mai multe masacre comise împotriva maroniţilor. Pe vremea mandatului francez în Siria, druzii s-au revoltat împotriva marilor conducători feudali (iulie 1925). Astăzi druzii joacă un rol foarte important în rândul opoziţiei progresiste libaneze.

mai îndepărtată, dar de care trebuie să ţinem seama, a fost formarea în sânul inteligenţei maronite a unui curent naţionalist arab, care împreună cu ortodocşii şi greco-catolicii, vor forma alături de mediile musulmane una din componentele renaşterii naţionale identitare arabe. Elita maronită forma o elită pentru Liban şi o alta pentru lumea arabă, un exemplu interesant în acest sens fiind menţiunea că primul dicţionar de limbă arabă a fost scris de maroniţi.

Pentru a înţelege mai bine deşteptarea sentimentului arab, este bine să ne amintim că în 1914, după emanciparea Balcanilor, mai mult de jumătate din populaţia Imperiului otoman era arabă; de aici miza considerabilă reprezentată de creşterea sentimentului naţional arab pentru viitorul Imperiului turc şi, de asemenea, violenţa represiunii turceşti care s-a abătut nu numai asupra armenilor şi grecilor, dar şi împotriva arabilor creştini, în special maroniţi şi iacobiţi din regiunea muntelui Hauran[1]. În 1918, regiunea actualului Liban a fost eliberată de armatele britanice şi franceze. De acum înainte se punea problema viitorului Libanului, care, conform acordului încheiat acum, trebuia să se găsească în zona de influenţa a francezilor. În acest caz, erau prevăzute trei soluţii: prima, cu un Liban care putea rămâne ca o provincie în cadrul Siriei, o Sirie mare trecută de sub controlul otoman sub cel al Franţei apoi, un micro-Liban limitat la zonele maronite non viabile din punct de vedere economic şi în sfârşit un micro-Liban extins asupra zonelor nonmaronite. Spre dezamăgirea naţionaliştilor sirieni, cea de-a treia soluţie a fost reţinută. Identitatea maronită a fost astfel teritorializată datorită Franţei şi includea şi alte comunităţi creştine şi musulmane, opunându-se practic Siriei care vedea în crearea Marelui Liban o manevră a imperialismului francez. Identitatea maronită se putea înscrie într-un teritoriu, dar lua fiinţă o ţară ce cuprindea pe viitor nu mai puţin de 17 comunităţi religioase, creştine şi musulmane. A urmat o perioadă de creştere economică şi de dezvoltare identitară pentru maroniţi, chiar dacă pentru alte comunităţi insatisfacţiile au fost numeroase. De fapt maroniţii erau minoritari în Liban, iar în plus statul îi izola în sânul lumii arabe creştine deoarece ortodocşii erau tradiţional mai degrabă favorabili

[1] Platou muntos care se întinde pe teritoriul Siriei şi al Iordaniei. El este ocupat de druzi.

Damascului decât Parisului. În 1943, pentru a pregăti independența, a fost adoptat un pact național care împărțea competențele politice între cele mai importante comunități libaneze: maroniți, druzi, șiiți[1], suniți[2] și ortodocși. Preponderența a revenit în cele din urmă maroniților chiar dacă acest lucru nu corespundea cu situația demografică din țară. Dacă maroniții au reușit să aibă un Stat pentru ei, acesta nu era un Stat al lor, iar pentru a-și menține preponderența s-a apelat la o partajare de putere cu celelalte comunități.

Între independența obținută în 1945 și începutul războiului civil din 1975, în istoria Libanului a intervenit un nou factor: în raport cu creștinii, musulmanii au devenit majoritari. În 1932, creștinii reprezentau 52% din populație față de 42% în timpul războiului civil, iar maroniții au trecut de la 29% la 24%, dinamica demografică musulmană fiind dată de comunitatea șiită devenită cea mai importantă în țară. Aceste mutații demografice, asociate cu prezența refugiaților palestinieni, vor provoca o reconsiderare a puterii maronite, amplificată de obsesia acestora din urmă de situația încercuirii de către musulmani. Cele două fenomene vor declanșa un război civil care va dura 17 ani. În noile condiții, strategia maroniților a alternat între menținerea actualului Liban, cu izolarea diferitelor comunități și crearea unei noi entități cu o suprafața mai mică dar alcătuită numai din creștini. Ideea transformării Libanului într-un stat descentralizat, federal, a apărut atunci când, în urma războiului civil, țara s-a transformat în mai multe zone confesionale omogene și izolate una de cealaltă. Creștinii care până atunci au trăit în bună înțelegere cu musulmanii s-au refugiat acum la nord de Beyruth. În urma acestei deplasări s-au format noi zone cu populație șiită, druză sau sunită. În afara satelizării Libanului de către Siria, rezultatul acestui război a fost consolidarea teritorializării comunităților libaneze, sau ceea ce s-a numit „cantonizarea

[1] Sunt membii celor care la moartea lui Mahomed au considerat că succesorul acestuia trebuia să fie Ali ibn Abu Talib. Șiiții consideră că succesiunea lui Abu Bakr, Umar și a lui Uthman în fruntea califatului a fost ilegală. Ei sunt prezenți astăzi, în mod deosebit în țări, ca: Iran, Liban, India, Pakistan și în unele republici din fosta U.R.S.S.

[2] Nume dat în islam celor care recunosc autoritatea primilor patru califi ai dinastiei Umayazilor și a Abasizilor. Ei sunt în opoziție față de șiiți.

Libanului", caracterizată prin existența unor zone preponderent comunitare în detrimentul unui Liban pluralist. Astfel, reconstrucția unui stat libanez a eșuat, acesta fiind de fapt transformat într-o confederație de regiuni autonome care corespundeau principalelor comunități, fiecare conducându-se după propria lege. Triumful comunitarizării și teritorializării Libanului va marca practic sfârșitul definitiv al maronismului, sau cel puțin al unui Stat cu o direcție preponderent maronită, marele vis franco-catolico-maronit.

Pe planul identitar, anii de război au permis reactualizarea unei teme importante: tema feniciană. Dornică de o demarcare de arabism, o parte a elitei maronite se va prezenta drept descendentă a fenicienilor, ceea ce le-a permis respingerea propriei arabicități și deci o distanțare identitară față de islam. Ei vor trece de la un maronism activ în direcția renașterii culturale și naționale arabe de la sfârșitul secolului al XIX-lea, către un maronism restrâns la un teritoriu protejat de Franța, sau ceva mai târziu spre o comunitate care se minorizează demografic și politic din cauza unei importante emigrații. Libanul ca țară deschisă influenței occidentale dar și loc de refugiu pentru alte populații venite din Orientul Mijlociu, a reprezentat o excepție în istoria complexă a lumii arabe creștine. Cazul libanez arată imposibilitatea unei teritorializări politice viabile și durabile a unei minorități creștine pe pământ islamic.

Pentru Liban, dar și pentru alte țări din regiune, în încercarea de a scăpa statutului de minoritate și a pentru a găsi mijloacele de a conviețui cu lumea islamică, creștinii au recurs la un anumit naționalism local, adică de consolidare a sentimentului de apartenență la Statele existente (create pe ruinele fostului Imperiu otoman). Caracterul multicomunitar le permitea dezvoltarea unei identități care nu se putea confunda cu grupările majoritare.[1] În contextul acestei „compartimentări", o transformare importantă se producea în planul identitar al majorității, care avea conștiința apartenței la o țară. La adăpostul frontierelor, trasate în funcție de interesele marilor puteri europene, au fost create condițiile fuziunii comunităților creștine cu cele musulmane.

[1] Chabry Laurent și Chabry Annie, *Politique et minorité au Proche Orient, les raisons d'une explosion*, Maisonneuve et Larose, Paris, 1984, pp. 57-60.

Naționalismul statal a fost cel mai bine ilustrat în Egipt. Condițiile erau și favorabile deoarece țara avea o identitate națională incontestabilă și nu se confunda cu islamul. Între cele două războaie mondiale, copții au militat în mod activ alături de musulmani pentru impunerea temei naționalismului egiptean, pentru un Egipt independent. Fostul secretar al O.N.U., Butros Gali, care aparține unei vechi familii de copți, a fost alături de liderul naționalist musulman Saad Zaghloul, atât la negocierile din închisoare, cât și la manifestațiile naționaliste, care au avut loc după cel de-al II-lea război mondial în Egipt.

O altă comunitate, victimă de data aceasta a unui veritabil genocid, a fost cea asiro-caldeeană. În secolul al XIX-lea asiro-caldeenii trăiau la limita dintre două imperii: cel otoman și cel persan. Ei erau descendenții nestorienilor, Biserică ce cunoscuse o expansiune misionară deosebită până în Tibet și Java. Nestorienii au fost distruși de invazia mongolă, cei rămași refugiindu-se în regiunile muntoase. În Evul Mediu ei s-au împărțit în două ramuri: cea a asirienilor rămași nestorieni și cea a caldeilor atașați Romei. Originea lor etnică ridică și astăzi unele probleme pentru specialiști: sunt ei descendenții vechilor asirieni arabizați sau îi reprezintă pe kurzii aramaizați, iar apoi arabizați? Indiferent de ipoteză, cea mai mare parte dintre ei au păstrat limba aramaică. În secolul al XIX-lea ei trăiau în trei zone: Hakari, bastion muntos inaccesibil, printre kurzii din sud-estul Turciei de astăzi; în regiunea Massoul, printre arabi și kurzi, și în regiunea Urmia din Persia, printre azeri, kurzi și persani. Constant persecutați de diferiții lor vecini musulmani, pe la mijlocul secolului al XIX-lea ei au făcut obiectul mai multor solicitudini din partea misiunilor catolice franceze, anglo-anglicane, americano-protestante, germane și ruse-ortodoxe, mai ales din momentul în care s-a constantat că regiunea Massoul conținea enorme rezerve de petrol. Rusia vedea în minoritatea asiro-babiloniană un eventual punct de sprijin pentru a avansa în Turcia sau Persia, iar Biserica Ortodoxă Rusă chiar a reușit să recupereze o parte a minorității caldeene din Persia. În 1914 avansarea armatei ruseți în Turcia orientală și ocuparea nordului Persiei va determina deplasarea și instalarea asiro-caldeilor în Rusia. Reacția turcilor va fi deosebit de violentă: mai mult de 250.000 de asiro-caldei au

fost masacrați, iar alții se vor refugia în Rusia și în Persia ocupată de armata rusă.

Căderea Imperiului țarist în 1917 a antrenat un nou masacru în regiunea Urmia unde kurzii și perșii s-au năpustit asupra unei populații pe care foștii aliați nu o mai puteau susține. După noi masacre, asiro-caldeii a părăsit regiunea pentru Mesopotamia, aflată sub control britanic. În mijlocul acestor conflicte deosebit de grave, după încetarea ostilităților autoritățile asiro-caldee au trimis la negocierile de la Versailles mai multe delegații, cu cererea expresă de a obține creearea unui Stat asiro-caldeean, alcătuit dintr-o parte a Azerbadjanului pers, a Estului Turciei, a regiunii Massoul cu ieșire la Marea Mediterană și Golful Persic. Această tentativă de teritorializare a națiunii asiro-caldee după genocidul căreia a trebuit să-i facă față, a fost fără rezultat, deoarece Massoul a fost integrat Irakului plasat însă sub mandat britanic, iar regiunea Hakari va rămâne la turci.

Tot acum armata engleză se va servi de trupele asiriene pentru a înăbuși revoltele arabe ivite odată cu noua tutelă a Irakului. Irakienii își vor aminti de acest rol represiv, și în momentul obținerii independenței în 1932, vor avea loc adevarate progromuri împotriva asiro-caldeilor considerați colaboratori ai englezilor, soldate cu mii de morți și un important exil către Siria franceză sau Persia. În timpul celui de-al doilea război mondial, trupele asiro-caldee vor ajuta armata britanică în Orientul Mijlociu și în Europa. Pentru asiro-caldeii rămași în regiunea de nord a Persiei, a Urmiei, aceștia vor fi antrenați în războaiele civile iraniene care vor opune Teheranul, Kurdistanului și Azerbadjanului pro-sovietic. În mod paradoxal, odată cu venirea la putere a unui regim republican și laic, începând cu 1958, lucrurile se vor linști. Regimurile republicane irakiene de diferite tipuri, cele ale lui Kassem sau ale lui Saddam Husein, se vor concentra asupra accentului pus pe irakitate la nivelul diferitelor compozante etnice, arabi sau kurzi, și confesionale, suniți, șiiți și creștini. Această relativă stabilitate a problemei asiro-caldee, într-un regim care predica unitatea națiunii irakiene în diversitatea ei, echilibra oarecum situația. Numai că în fața unor acte „de zel", cea mai mare parte a acestor populații asiro-caldee din Irak va emigra spre Australia, Statele-Unite sau Europa.

Astăzi sunt mai puțin de un milion de asiro-caldei în Irak, printre care și fostul numărul 2 al regimului Saddam Husein, Tarek Aziz. Actuala stabilizare a situației nu a fost posibilă decât prin abandonarea oricărei revendicări teritoriale și particularism, în schimbul păcii și a unor concesii de ordin cultural. Aceeași situație este și în Iran, unde în regiunea Urmia, asiro-caldeii par să se fi acomadat cu regimul islamic aflat la putere după debarcarea fostului Șah. În raport cu spațiul geografic, ocupat inițial, această „națiune" creștină a fost complet deteritorializată în secolul al XX-lea.

Un ultim exemplu al dinamicii comunităților creștine arabe în istoria politică a Orientului Apropiat, este cel al creștinilor palestinieni, ortodocși sau melkiți catolici, în lupta palestiniană. Un sfert dintre palestinieni sunt creștini, iar din acest procent jumătate sunt ortodocși. Doi dintre principalii conducători ai mișcării palestiniene sunt de origine ortodoxă: Hawatme și Habaș, ca, de altfel, și soția fostului lider Yasser Arafat. Dacă ortodoxia nu joacă un rol specific între revendicările palestiniene, pluralismul religios, fenomen mai puțin întâlnit în Europa, ocupă un rol de frunte în desfășurarea negocierilor de pace. În acest caz, inițiativa națională, dintr-o perspectivă laică a primat și a anulat orice revendicare identitară de tip comunitar confesional, singurul obiectiv fiind eliberarea Palestinei arabe, fără a-și face prea multe probleme pentru apartenența religioasă. Ortodocșii au chiar tendința să se alăture mișcărilor palestiniene dure.

Dincolo de strălucirea lumii bizantine, creștinii arabi în secolul al XX-lea nu au reușit să depășească statutul lor de minoritate religioasă. Aceasta din motive demografice, iar imposibilitatea de a se teritorializa sub forma de micro-stat-națiune nu i-a împiedicat să-și păstreze identitatea, chiar și în diaspore din ce în ce mai numeroase. De aceea, considerăm că eșecul lor poate avea și un aspect pozitiv deoarece ilustrează că un grup socio-etnic sau socio-confesional se poate menține în afara statului sau a unui teritoriu, pe parcursul a două sau trei generații. Rămâne de văzut dacă această limită poate fi depășită.

La rândul ei, tradiția arabă creștină ocupă un rol important în dialogul cu musulmanii, sau în confruntarea dintre monoteismul absolut iudaic și cel islamic. De exemplu, cum poate fi explicată

dogma Sfintei Treimi unui evreu sau unui musulman fără un real pericol reducționist. Dezvoltându-și însă propria tradiție teologică, arabii creștini nu trebuie să invidieze nici Occidentul creștin, nici pe ortodocșii din estul și sud-estul Europei, a căror tradiție teologică le poate fi complementară.[1] În definitiv tradiția arabă creștină, născută din necesitatea creștinilor de a reaminti esența credinței în fața islamului, poate ajuta la o reînnoire a conștiinței misionare a Bisericilor prezente în lumea arabă. Dacă vor rămâne în continuare divizate, revenirea la izvoare este singura cale pentru realizarea unității creștine în Orientul Apropiat. La aceasta se adaugă și dialogul destul de dinamic cu Europa catolică și cea ortodoxă, sau relația specială cu musulmanii, ce sperăm că va dezvolta în această zonă a lumii o nouă perioadă de înțelegere, dreptate și pace.

[1] S. Khalil, „La tradition arabe chrétienne et la chrétienté de la Terre sainte", *Christianity in the Holy Land*, Ierusalim, 1981, p. 357.

Epilog

În mai puțin de o mie de ani, islamul constituit dintr-un grup restrâns de arabi, cărora un profet a căutat să le dea o credință unică și o coerență socio-economică, s-a transformat într-o comunitate musulmană, în care astăzi arabii reprezintă numai o minoritate. La sfârșitul secolului al XV-lea, Orientul a fost marcat de căderea Constantinopolui: structuri socio-economice, sisteme politice au dispărut. Ideea de a lua drept exemplu Occidentul creștin a părut un sacrilegiu, lumea ortodoxă întorcând spatele dușmanilor latini, care le-au adus mai mult rău decât bine. De asemenea, Mahomed al II-lea părea că dorește un dialog cu Occidentul, dar ulterior s-a putut vedea că intenția ținea mai mult de o strategie diplomatică, în vederea unei extinderi a cuceritilor. Cu toate acestea, Bizanțul nu a murit, el a fost fructificat și după 1453, prin patrimoniul său intelectual și artistic. Occidentalii erau conștienți de acest lucru, prestigiul cultural al Constantinopolului fiind evidențiat și de emigrația masivă a savanților greci, iar contactele cu gândirea bizantină a condus la consecințe majore: chiar dacă renașterea italiană și cea franceză are origini diferite, nu îl putem uita pe Gemistios Plethon, inițiatorul platonismului florentin, iar redescoperirea antichității s-a datorat lecturii manuscriselor grecești ajunse la Veneția, Neapole sau Roma. Predarea limbii grecești debutează la Florența în 1397, odată cu sosirea lui Manuel Chrysoloras, ambasadorul lui Manuel II Paleologul, iar bibliotecile cu manuscrise grecești încep să fie constituite de către elevii săi. O amplă campanie de traducere a acestor manuscrise a fost încurajată și susținută de papa Nicolae al V-lea (1437-1455), iar colecția ajunsă la 900 de texte la începutul secolului al XIV-lea este dublată ulterior de cardinalul Bessarion (1400-1472).[1] El a reușit să adune în jurul său un grup de eru-

[1] El a fost crescut la Constantinopol și Mistra, unde l-a avut ca profesor pe Gemistos Plethon. Ajunge membru al curiei romane în 1439, tra-

dîți greci sau latini printre care pot fi amintiți Laurent Valla, teologul flamand Henri Zoemeren, matematicianul german Johan Müller, eruditul spaniol Fernad de Cordoba, „academia" sa jucând rolul de punte culturală între civilizația bizantină și Europa. Începând cu 1476, un alt membru al acestui grup, Georgios din Sparta, a fost cel care a predat limba greacă la Paris, printre elevii săi numărându-se și Guillaume Budé.[1] Dacă influența culturală a Bizanțului a fost evidentă în Europa, statutul politic al acestui Imperiu a rămas neclar. Pentru occidentali evului mediu, existența Bizanțului părea superfluă, dar după 1453 mulți au regretat dispariția sa. De fapt, în momentul în care Imperiul bizantin a dispărut și a fost înlocuit cu Imperiul otoman, Bizanțul nu mai constituia martorul jenant al continuității imperiale și romane. El se transformă practic într-un fel de model de legitimitate, din care principii europeni se puteau inspira. Acest lucru era posibil și datorită perioadei de dominație latină (1204-1261), cucerirea orașului lui Constantin reprezentând un drept asupra tronului imperial. Inițiativa a fost prezentă și la musulmani, sultanului Mahomed al II-lea fiindu-i recunoscută învestitura cu o legitimitate aparte, rezultată din faptul că deținea după 1453 orașul din care ulterior a făcut capitala cuceririlor sale.

În Rusia, Ecaterina a II-a a preluat în lupta împotriva Imperiului otoman ideologia bizantină bazată pe credința ortodoxă. Astfel, în campania din 1770, când flota rusă înfrânge trupele otomane în apropiere de Chio, scopul era restaurarea Imperiului bizantin. Moștenirea bizantină a fost importantă sub multe aspecte și în alte țări, precum Grecia, fosta Iugoslavie, Bulgaria și bineînțeles România, dar formele bizantine și realitățile acestor spații nu au făcut obiectul lucrării noastre. Noi am încercat să înțelegem unele vechi antagonisme care ne separă de Occidentul creștin, și să ne apropiem prin intermediul Bizanțului de islam și de o lume care pentru mulți pare îndepărtată și confuză. Din secolul al VII-lea musulmanii și creștinii au avut adesea raporturi conflictuale. Un conflict care în-

---

ducându-i în latină pe Demostene și Aristotel, iar pe Platon îl omagiază în lucrarea *In calumniatorem Platonis*.

[1] Guillaume Budé a adunat pentru regele Francisc I o colecție de manuscrise grecești, inexistentă până atunci în Franța

cepe cu ocuparea islamică a Damascului, în 635, şi care se încheie provizoriu în 732 la Poitiers, prin respingerea islamului spre Sud. În tot acest interval Palestina, Magrebul şi Spania au fost locuri de confruntare între cele două comunităţi. După aceea, cruciadele din secolele XI, XII şi XIII, căderea Constantinopolului, recucerirea Spaniei de către creştini la sfârşitul secolului al XV-lea şi colonizarea în secolul al XIX-lea a ţărilor musulmane de către occidentali, au tensionat în mod progresiv relaţiile. A cunoaşte istoria acestor comunităţi, a cunoaşte diferenţele pentru a le respecta este un lucru important într-o lume în care problemele se diversifică, iar tensiunile cresc în diferite zone ale globului. Abordarea unei tematici destul de complexe ni s-a părut necesară şi în contextul în care continentul nostru este obiectul unei noi „ofensive" islamice, cu caracteristici paradoxale. Musulmanii ajung în Europa legal sau ilegal din diferite motive, se regăsesc în situaţia în care cultura religioasă reprezintă pentru ei singurul instrument de identitate şi de conştientizare de sine. Dificultăţilor cauzate de statutul lor minoritar se adaugă tensiunea cauzată de propaganda grupărilor „fundamentaliste", de activităţile teroriste la care sunt antrenaţi chiar şi unii „emigranţi" musulmani deveniţi cetăţeni „bine integraţi" ai Europei. De aceea, cetăţenii acestui „teritoriu al democraţiilor", cu 25 sau 27 de state vor trebui să fie atenţi ce vor să facă din acest spaţiu, iar moştenirea bizantină a viitorilor membri din Sud-Est poate juca un rol complementar în realizarea unui dialog echilibrat.

Bibliografie generală

1. Izvoare

Georgii Acropolitae *Annales,* ed. Immanuel Bekker, parte din *Corpus Scriptorium Historiae Byzantinae*, Impensis ed. Weberi, Bonn, 1836; ediția critică de A. Heisenberg, Leipzig, 1903.

Michaelis Attaliotae *Historia*, ed. Immanuel Bekker, parte din *Corpus Scriptorium Historiae Byzantinae*, Impensis, ed. Weberi, Bonn, 1853. O traducere parțială (cap. 1-32) în limba franceză de Henri Gregoire în *Byzantion* 28 (1958), 325-362.

Athanase, *Lettres*, în *Patrologia Graeca,* CXLII, col. 512

Etienne de Blois, *Lettre d'Etienne comte de Blois, à Adèle de Normandie, sa femme*, în *Sources d'histoire médiévale IXe s.-milieu XIVs.,* Paris, Larousse, 1992.

Dimitrie Cantemir (Demetriu Cantemiru), *Istoria Imperiului Otomanu. Crescerea și scăderea lui*, trad. de dr. Ios. Hodasiu, vol. I-II, București, 1876.

Idem, *Sistemul sau intocmirea religiei muhammedane*, editată de V. Cândea, București, 1977.

Laonic Chalcocondil, *Expuneri Istorice*, parte din *Scriptores Byzantini II,* ediție critică de V. Grecu, București, 1958 .

Nicetas Choniates, *Historia*, ed. Immanuel Bekker, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae,* Bonn, 1835.

Anna Comnena, *Alexiada*, trad. de Marina Marinescu, prefață și note de Nicolae-Șerban Tanașoca, Ed. Minerva, București, 1977.

Coranul, trad de George Grigore, București, Ed. Kriterion, 2000.

Coranul cel Sfânt și traducerea sensurilor în limba română, ed. a II-a, Ed. Islam, Timișoara, 1999.

Le Coran, introd., trad. și note de D. Masson, Gallimard, Paris, 1992.

Coranul, trad. din limba arabă de dr. Silvestru Octavian Isopescul, Cernăuți, 1912.

Critobul din Imbros, *Din domnia lui Mahomed al II-lea. Anii 1451-1467*, ediție de V. Grecu, Ed. Academiei Republicii Populare Române, București, 1963.

Ducas, *Istoria turco- bizantină (1341-1462),* ediţie critică de V. Grecu, Ed. Academiei Republicii Populare Române, Bucureşti, 1958.
Georges de Chypre, *Eloge de Michel Paléologue*, în *Patrologia Graeca*, CXLII, col. 365.
Gheorghe Monachus, *Cronica,* Ed. C. de Boor, Leipzig, 1905.
Continuatorul lui Gheorghe Monahul, *Cronica scurtă*, în *Patrologia Graeca,* CIX, col. 901; *Cronica lungă*, în *Patrologia Graeca,* col. 1076.
George de Trebizonda, *Martyrium Andreae de Chio*, în *Patrologia Graeca*, vol. 161, 880.
Guillaume de Tyr, *Willelmi Tyrensis Archiepiscopi Chronicon,* Turnhout, Typographi Brepols Editores Pontificii, 1986.
Hefele, J., Leclerq, D. H., *Histoire des Conciles d'après les documents originaux*, vol. IV, partea I, Paris, 1911.
Sfântul Hristodulos, *Typikonul mănăstirii Sf. Ioan din Patmos*, în Miklosich-Muller, *Acta et Diplomata graeca Medii Aevi*, t. VI, Atena, 1965.
Sfântul Ioan Damaschin, *Cele trei Tratate împotriva iconoclaştilor*, I, trad. Pr. Prof. D. Fecioru, Ed. Institutului biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1998.
Ioan Kameniates, *Eis ten alosin tes Thessalonikes/ De Expugnatione Thessalonicae,* ed., Gertrude Böhlig, Corpus Fontium Historiae Byzantinae, vol. IV, De Gruyter, Berlin, 1973.
George Kedrenos, H*istoriarum Compendium*, Ed. Immanuel Bekker, parte din *Corpus Scriptores Historiae Byzantinae,* 2 vol., Impensis ed. Weberi, Berlin, 1838-39.
Kekavmenos, *Conseils et Récits, Stratégikon*, Ed. Wassilievsky-Jernstedt, Amsterdam, 1965.
Ioannis Kinnamos, *Historia*, Augustus Meinecke, parte din *Corpus Scriptorium Historiae Byzantinae,* Bonn, 1836; ediţia franceză *Chronique*, Paris, Les Belles-Lettres, 1972.
Leon al VI-lea, *Taktika*, în *Patrologia Graeca,* CVII, col. 952 şi 980.
Leon Diaconul, *Historia,* ed., C. B. Hase, *Corpus Scriptorum Historiae Byzantinae,* Bonn, 1828; şi în *Patrologia Graeca,* CXVII, col. 889.
Leonis Grammatici *Chronographia*, ed. Immanuel Bekker, parte din *Corpus Scriptorium Historiae Byzantinae*, Impensis ed. Weberi, Bonn, 1842.
Sfântul Maxim Mărturisitorul, *Mistagogia*, trad. Pr. Prof. Dr. D. Stăniloae, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 2000.
Chronique de Michel le Syrien, ed. J. B. Chabot, Paris, 1901.
Miklosich et Müller, *Acta et Diplomata graeca Medii Aevi*, t. I-VI, Atena, 1965.

Cronica lui Nestor, în *Izvoarele istoriei românilor*, trad. G. Popa -Lisseanu, Bucureşti, 1935.
Nichita de Bizanţ, *Răspuns şi respingere a Agarenilor*, în *Patrologia Graeca,* CV, col. 744 şi 836.
Nicolas de Cues, *La Paix de la Foi*, trad. de R. Galibois, Sherbrooke, 1977.
Idem, *Oeuvres choisies*,. trad. de M. de Gandillac, Paris, 1942.
Viaţa lui Nil Rossano, în *Patrologia Graeca,* CXX, col. 64.
Odon de Deuil, *La conquête de la Terre sainte par les croisés*, Paris, Albin Michel, 1973.
Plethon, *Mémoire pour Théodore,* în *Palaiologeia kai Peloponnesiaka*, Ed. Lambros, Atena, 1919-1924, IV.
Pius II, *Lettera a Maometto II,* Ed. Toffanin G., Neapole, 1953.
Nichéphore Phokas, *Sur la guerilla, Préambule, 1,* ed. şi trad. de Gilbert Dagron, Paris, 1986.
Constantin Porfirogenetul, *De administrando Imperio*, ediţia critică, însoţită de o traducere în limba engleză de Gy. Moravcsik şi R. J. H. Jenkins, Budapesta, 1949 şi Dumbarton Oaks, 1967. Ediţia în limba română a fost intitulată *Carte de învăţătură pentru fiul său Romanos,* parte din *Scriptores Byzantini VII,* trad. de Vasile Grecu, Ed. Academiei Republicii Socialiste România, Bucureşti, 1971.
Kurtz-F. Drexel, *Michaelis Pselli scripta minora magnam partem adhuc inedita* I-II, Milano, 1936-1941.
Gennade Scholarios, *Oeuvres complètes*, ed. L. Petit, X. A. Siderides, M. Jugie, Paris, 1928-1936.
Ioannis Skylitzes, *Synopsis Historiarum*, ed. Hans Thurn, parte din *Corpus Fontium Historiae Byzantinae,* vol. V, Series Berolinensis, Berlin, De Gruyter, 1978.
Ioannis Scylitzes Continuatus, ed. E. T. Tsolakes, Thessalonica, 1968.
Georgios Sphrantzes, *Memorii. 1401-1477,* ediţie critică de V. Grecu, Bucureşti, 1966.
Theophanes, *Chronographia,* ed. C. de Boor, 2 vol., *Corpus Scriptores Historiae Byzantinae,* Leipzig, 1883, 1885.
Theophanes Continuatus, *Chronographia*, ed. Immanuel Bekker, parte din *Corpus Scriptores Historiae Byzantinae*, Berlin, 1838.
Veliman, V., *Documente turceşti. Relaţiile româno-otomane 1711-1821*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1984.
Geoffroy de Villeharduin, *Cucerirea Constantinopolului*, trad. şi note de Tatiana-Ana Fluieraru, ediţia îngrijită şi prefaţă de Ovidiu Pecican, Ed. Limes, Cluj Napoca, 2002.
Histoire de Yahya-ibn-Sa'id d'Antioche, Continuateur de Sa'id-ibn-Bitriq, trad. de I. Kratchkovsky-A. Vasiliev, I-Patrologia Orientalis, 18, 1924, p. 700-833; II-Patrologia Orientalis 23, 1932.

2. Dicţionare, lucrări generale şi speciale

Dictionnaire Arabe-Francaise-Anglais, par Régis Blachère, Moustafa Chouémi et Claude Denizeau, tome I-III, Paris, 1972.

Dictionnaire encyclopédique de la peinture, réalisé par Smeets Illustrated Projects, Weert, 1994, Paris, trad. E. Ganne, J. Méley, M. Passelaigne, H. M. Plateau, etc., în colaborare cu First Edition Translations Ltd., Cambridge, United Kingdom.

Dictionnaire des religions, ed. P. Poupard, Paris, 1984.

Daşkov, S. B., *Dicţionar de împăraţi bizantini,* trad. de Viorica şi Dorin Onofrei, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1999.

Eliade, M., Culianu, I. P., *Dicţionar al religiilor,* trad. de C. Baltag, 1993.

Sourdel, D., Sourdel-Thomine, J., *Dictionnaire historique de l'Islam,* Presses Universitaires de France, Paris, 1994.

Thoraval, Y., *Dicţionar de civilizaţie musulmană,* traducere, adaptare şi completări de Nadia Anghelescu, Ed. Univers Enciclopedic, Bucureşti, 1997.

Encyclopédie de l'Islam, nouvelle édition, tome V, Paris, 1986.

Encyclopédie de l'Islam, ed. Librairie et Imprimerie J. Brill, Leyden, şi Editions Maisonneuvre & Larosse, Paris, ed. A. Picard, 1977.

The Oxford dictionary of Byzantium, Dumbarton Oaks, ed. A. P. Kazdhan, 1 (Aaro-Eski), Oxford University Press, New York/Oxford, 1991.

The Cambridge medieval history. 2d ed., Cambridge, Cambridge University Press, 1966-67, vol. IV.

The Cambridge Medieval History. II. The rise of Saracens and the foundation of the Western Empire, ed. H. M. Gwatkin, J. P. Witney, Cambrige University Press, Cambridge, 1957.

The Cambridge Medieval History. V Contest of empire and papacity, ed. J. R. Tanner, C. W. Previté, Z. N. Brooke, Cambridge University Press, Cambridge, 1957.

The Cambridge History of Islam. 1. The central Lands; 2. Further Lands. Islamic Society and Civilisation, ed. P. M. Holt, A. K. S. Lambton, B. Lewis, Cambrige University Press, Cambridge, 1970.

Ablay, M.I., *Arabii. De la Mecca la Cordoba*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1968.

Ahrweiler, H., *L'idéologie politique de l'Empire byzantin*, Presses Universitaires de France, Paris, 1975, lucrarea a fost publicată în limba română, purtând titlul *Ideologia politică a Imperiului Bizantin*, trad. de Cristina Jinga, Ed. Corint, Bucureşti, 2002.

Ainouz, A., *Les frontières de l'Empire musulman de 740 au X siècle,* Toulouse, 1984.

Alexandrescu, A., *Icoana în iconomia mântuirii. Erminia picturii bizantine şi arta creştină ortodoxă,* teză de doctorat, Bucureşti, 1997.
Allen, T., *Five Essays on Islamic Art,* Ed. Solipsist Press, Los Angeles, 1988.
Andrae, T., *Der ursprung des Islams und Christenthums,* Stockholm, 1926.
Anghelescu, N., *Introducere în Islam*, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1993.
Arnold, Th., *Painting in Islam*, Dover Publications Inc., New York, 1965.
Balard, M. et Ducellier, A., *Coloniser au Moyen Age*, Paris, Colin, 1995.
Balard, M., Bresc-Bautier, G., Contamine, Ph., *Les croisades: l'histoire*, Seuil, Paris, 1988, trad. în limba română de George Miciacio, Ed. Artemis, Bucureşti, 1999.
Balard, M., *La Romanie Génoise (XIIe-XVe siècle),* École Française de Rome, Roma, 1978.
Balivet, M., *Islam mistique et Révolution armée dans les Balkans ottomans: vie du Cheikh Bedreddn. Le hallaj des turcs, 1359/59-1416*, Éditions Isis, Istanbul, 1995.
Balta, P., *L'Islam dans le monde: dossier,* Éditions Le Monde, Paris, 1986.
Băbuş, Pr. Dr. Emanoil, *Bizanţ şi islam în Evul Mediu*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2003.
Idem, *Bizanţul, istorie şi spiritualitate*, Ed. Sophia, Bucureşti, 2003.
Bănescu, N., *Istoria Imperiului Bizantin, II. Imperiul Bizantin Clasic: 610-1081*, Ed. Anastasia, Bucureşti, 2003.
Berstein, S., *Istoria Europei*, Ed. Institutului European, Bucureşti, 1997.
Besançon, A., *Imaginea interzisă: o istorie intelectuală a iconoclasmului de la Platon la Kandinsky*, trad. de M. Antohi, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1996.
Bobinger, F., *Mahomet II le Conquérant et son temps*, Paris, 1954.
Brand, C. M., *Byzantium confronts the West (1180-1204)*, Cambridge, Massachusets, 1968.
Branişte, E., *Litugica generală*, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1993.
Brătianu, Gh. I., *Études byzantines d'histoire économique et sociale,* Librairie Orientaliste Paul Geuthner, Paris, 1938; ediţia în limba română intitulată *Studii bizantine de istorie economică şi socială,* trad. şi prefaţă Alexandru-Florin Platon, ediţie, note şi comentariu Ion Toderaşcu, ediţie, note şi comentariu Alexandru-Florin Platon, Ed. Polirom, Iaşi, 2003.
Bréhier, E., Tatakis, B., *Histoire de la philosophie byzantine*, Paris, 1949.
Bréhier, L., *Vie et mort de Byzance*, Albin Michel, Paris, 1992.
Idem, *Les institutions de l'Empire Byzantin,* Paris, 1970.
Idem, *La civilisation byzantine,* Paris, 1970.
Idem, *Le schisme oriental du XI-e siècle*, Ernest Leroux, Paris, 1899.

Idem, *L'art byzantin,* Ed. H. Laurens, Paris, 1924.
Idem, *Les Eglises Byzantines,* Ed. Bloud, Paris, 1912.
Brosse, J., *Histoire de la chrétienté d'Orient et d'Occident*, Albin Michel, Paris, 1995.
Browne, B., *Mistics and Saints in Islam*, Calcutta, 1981.
Burckhardt, T., *Sacred Art in East and West,* Ed. World Wisdom, Los Angeles, 2003.
Bury, J. B., *The Eastern Roman Empire*, vol IV, Cambridge University Press, Cambridge, 1927.
Carpentier, J. , Lebrun, F., ş.a., *Istoria Europei*, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1997.
Cavallo, G., *Omul Bizantin*, trad. de I. Mircea, Ed. Polirom, Iaşi, 2000.
Cazan, F., *Bizanţul şi popoarele din S-E Europei*, Ed. Oscar Print, Bucureşti, 1999.
Chabry, L., Chabry, A., *Politique et minorités confessionnelles au Proche Orient*, Paris, Maisonneuve et Larose, 1984.
Cheikho, L., *Les Savants arabes chrétiens en Islam (622-1300)*, Saint-Paul, Liban, 1983.
Cheynet, J. C., *Pouvoir et contestations à Byzance*, Paris, 1996.
Corbin, H., *Histoire de la philosophie iranienne,* II, Paris, 1964.
Corbon, J., *L'Eglise des Arabes*, Cerf, Paris, 1977.
Courbage, Y., Fargues, Ph., *Chrétiens et juifs dans l'islam arabe et turc*, Fayard, 1992.
Cremonese, M., Porzio, G., *Guida ai paesi arabi*, Milano, 1983.
Daniélou, J., *Simbolurile creştine primitive*, trad. A. Oprié şi E. A. Ieremia, Ed. Amarcord, Timişoara, 1998.
Diehl, Ch., Marçais, G., *Le Monde Oriental de 395 à 1081*, Presses Universitaires de France, Paris, 1944.
Diehl, Ch., *Figuri bizantine*, vol. I, trad. de I. Zara, Ed. pentru Literatură, Bucureşti, 1969.
Idem, *Istoria Imperiului Bizantin,* trad. de Carmen Roşulescu, Ed. Scorillo, Craiova, 1999.
Drimba, O., *Istoria culturii şi civilizaţiei,* vol. IV, Ed. Saeculum, Bucureşti, 1998.
Ducellier, A., et Ballard, M., *Constantinople 1054-1261, tête de la chrétienté, proie des latins capitale grecque*, Paris, 1996.
Ducelier, A., Martin, B., Kaplan, M., *Le Proche-Orient médiéval: Des barbares aux ottomans,* Hachette, Paris, 1986.
Ducellier, A., *Le drame de Byzance, idéal et échec d'une société chrétienne*, Hachette, Paris, 1976.
Idem, *Byzance et le monde orthodoxe*, Armand Colin, Paris, 1986.

Idem, *Les Byzantins - histoire et culture*, Éditions du Seuil, Paris, 1988.
Idem, *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyen Âge*, Armand Collin, Paris, 1996.
Dvornik, F., *Les slaves, Byzance et Rome au IX e siècles*, Librairie Ancienne Honoré Champion, Paris, 1926.
Ekrem, Mehmet Ali, *Civilizaţia turcă,* Ed. Sport-Turism, Bucureşti, 1981.
Eliade, M., *Istoria credinţelor şi ideilor religioase*, vol. III, Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1988.
Ettinghausen, R., Grabar, O., *The art and architecture of Islam: 650-1250,* Yale University, 1992.
Evdochimov, P., *Ortodoxia*, trad. Dr. Irineu I. Popa, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1996.
Fakhri, Al, *History of the Muslim Dynasties*, trad. în franceză de Emile Amar, Paris, 1977.
Floca, I. N., *Canoanele Bisericii Ortodoxe. Note şi comentarii*, Sibiu, 1993.
Flori, J., *Croisade et chevalerie: XIe- XIIe siècles,* Paris, 1998.
Idem, *Guerre sainte, jihad, croisade: violence et religion dans le christianisme et l'islam*, Seuil, Paris, 2002, trad. în limba română de Felicia Andreca, *Război sfânt, jihad, cruciadă: violenţă şi religie în creştinism şi în Islam,* Ed. Cartier, Chişinău, 2003.
Idem, *La guerre sainte: la formation de l'idee de croisade dans l'Occident chretien,* Aubier, Paris, 2001.
Freeman, M., *History of the Saracens*, ediţia Bohn, Londra, 1957.
Gardet, L., *L'Islam,* Desclee de Brouwer, Paris, 1970.
Gaudefroy-Demombynes, M., şi Platonov, S. F., *Le monde musulman et byzantin jusqu'aux croisades,* ed. E. de Boccard, Paris, 1931.
Gaudefroy-Demombynes, M., *Les institutions musulmanes,* Flammarion, Paris, 1946.
Godfrey, J., *1204: the unholy cruisade*, Oxford University Press, Oxford, 1980.
Goitein, S. D., *Studies in Islamic history and institutions*, Leiden, 1968.
Goldziher, I., *Le dogme et la loi de l'Islam,* Librairie Paul Geuthner, Paris, 1920.
Grabar, A., Chatzidakis, M., *La peinture byzantine et du Haut Moyen Age*, ed. Pont Royal, Paris.
Grabar, A., *L' iconoclasme byzantin: le dossier archéologique*, Flammarion, Paris, 1984, trad. în limba română cu titlul *Iconoclasmul bizantin. Dosarul arheologic*, prefaţă şi note de Daniel Barbu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1991.
Idem, *Byzantine painting*, Random House, 1979.

Grenier, J., *Arta şi problemele ei,* trad. M. Morariu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1974.
Grousset, R., *L'empire de Levant,* Paris, 1992.
Idem, *Histoire de Croisades et du Royaume Franc de Jérusalem,* 3 vol., Plon, Paris, 1934-1936.
Guettée, W., *Papalitatea schismatică sau Roma în raporturile sale cu Biserica Orientală,* trad. de Iosif Gheorghian, Tipografia Cărţilor Bisericeşti, Bucureşti, 1906.
Halphen, L., *L'essor de l'Europe (XI-e–XIII-e siècles),* Presses Universitaires de France, Paris, 1941.
Idem, *Les Barbares: des Grandes invasions aux conquètes turques du XI-e siècles*, Presses Universitaires de France, Paris, 1948.
Harvey, A., *Economic expansion in the Byzantine Empire: 900-1200,* Cambridge University Press, Cambridge, 1989.
Haucourt, G. d', *Viaţa în evul mediu*, Ed. Corint, Bucureşti, 2000.
Hourani, A., *Histoire des peuples arabes*, Editons du Seuil, Paris, 1993.
Inalcik, H., *The Ottoman Empire. The clasical age:1300-1600*, New-York, 1973, ediţia în limba română *Imperiul otoman. Epoca clasică: 1300-1600,* trad., nota şi completarea glosarului şi indicelui de Dan Prodan, ed. şi studiu introductiv Mihai Maxim, Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1996.
Iorga, N., *Istoria vieţii bizantine. Imperiul şi civilizaţia după izvoare*, trad. de Maria Holban, Ed. Enciclopedică română, Bucureşti, 1974.
Irwin, R., *Islamic art: Art, Architecture and Literary World,* L. King Publishing, New York, 1997.
Jehel, G., *La Méditerranée medievale de 350 à 1450,* Armand Colin, Paris, 1992.
Knowles, M. D., Obolensky, D., *Nouvelle histoire de l'Eglise, 2. Le Moyen Age,* trad. L. Jézéquel cu colaborarea lui A. Crépin, Seuil, Paris, 1968.
Latouche, R., *The birt of Western economy (economic aspects of the dark ages)*, Londra, 1967.
Lazarev, V., *Istoria picturii bizantine,* trad. Florin Chiriţescu, prefaţă de Vasile Drăguţ, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1980.
Lemerle, P., *Istoria Bizanţului*, trad. Nicolae-Şerban Tanaşoca, Ed. Teora, Bucureşti, 1998.
Idem, *L'emirat d'Aydin, Byzance et l'Occident. Recherches sur „La geste d'Humur Pacha"*, Paris, 1957.
Lewis, B., *Comment l'islam a découvert l'Europe*, La Découverte, Paris, 1984.
Idem, *The arabs in history,* Hutchinson's University Library, Londra, 1956.

Lorint, F., *Din istoria unui imperiu. Turcii otomani,* Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1963.
Manolescu, R., Costăchel, V., Căzan, F., *Istoria medie universală*, Ed. Didactică şi Pedagogică Bucuresti, 1980.
Mantran, R., *L'expansion musulmane (VIIe-Xie siècle),* Presses Universitaires de France, Paris, 1986.
Marçais, G., *Manuel d'art byzantin*, vol. I, ed. A. Picard, Paris, 1926.
Masai, F., *Pléthon et le platonisme à Mistra*, Paris, 1956.
Mehmed, Mustafa Ali, *Istoria turcilor,* Ed. Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1976.
Michel, A., *Humbert und Kerularios. Quellen und Studien zum Schisme des XI. Jahrhundert* II, Paderborn, 1930.
Miquel, A., *La géographie humaine du monde musulmane jusqu'au milieu de XI-e siècle*, Ed. La Haye, Paris, 1967.
Idem, *L'Islam et sa civilisation*, Armand Collin, 1990, ediţia în limba română cu titlul *Islamul şi civilizaţia sa din secolul al VII-lea până în secolul al XX-lea*, trad. de Gloria Dorothea Ceacalopol şi Radu Florescu, prefaţă de Radu Florescu, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1994.
Mitrofanovici, V., *Liturgica bisericei ortodoxe,* Ed. Consiliului eparhial ortodox român din Bucovina, Cernăuţi, 1929.
Monfasani, J., *George of Trebizond, a Biography and a Study of his Rhetoric*, Leiden, 1976.
Montgomery, W., *The Majesty of that was Islam.The Islamic World (661-1110)*, One World Press, Londra, 1970.
Morabia, A., *La notion de gihad dans l'Islam medieval*, Lille, 1975.
Moussali, A., *Judaisme, christianisme et islam. Étude comparé*, Paris, 2000.
Nicholson, A., *A Literary History of the Arabs*, Lucknow edition, 1994.
Obolensky, D., *The Byzantine Commonwealth. Eastern Europe 500-1453*, Cardinal, Londra, 1971, ediţia în limba română *Un commonwealth medieval: Bizanţul. Europa de răsărit: 500-1453*, trad. de Claudia Dumitriu, postfaţă de Nicolae-Şerban Tanaşoca, Ed. Corint, Bucureşti, 2002.
Ostrogorsky, G., *Histoire de l' État byzantin,* trad. fr. de J. Gouillard, prefaţă de Paul Lemerle, Payot, Paris, 1956.
Ozolin, N., *Chipul lui Dumnezeu, chipul omului*, trad. G. Ciubuc, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1998.
Pallacha, W., *Umanismul picturii murale post-bizantine*, trad. G. Nandriş, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1985.
Panaitescu, P. P., *Introducere la istoria culturii româneşti*, Ed. Ştiinţifică, Bucureşti, 1969.

Păcurariu, M., *Istoria Bisericii Ortodoxe Române,* 3 volume, Ed. Institutului Biblic şi de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, Bucureşti, 1991-1994.
Pippidi, A., *Tradiţia politică bizantină în ţările române în secolele XVI-XVIII,* Ed. Corint, Bucureşti, 2002.
Pirenne, H., *Les villes et les institutions urbaines*, Félix Alcan, Paris, 1939.
Pitcher, D. E., *An historical geography of the ottoman Empire from earliest times to the end of the sixteenth century*, E. J. Brill, Leiden, 1972.
Popovici, I., *Omul şi Dumnezeul-Om*, trad. Pr. Prof. I. Ică şi diac. I. Ică jr., Ed. Deisis, Sibiu, 1997.
Qalanisi, ibn al, *Dhail ta'râh Dimashq (Appendice à l'histoire de Damas)*, ed. Amédroz, Leyde, 1908.
Roberts, J. M., *History of the world,* Oxford, Helicon, 1992.
Rousset, P., *Les origines et les caractères de la première croisade*, Geneva, 1945.
Roux, J.-P., *Histoires des Turcs*, Fayard, Paris, 1984.
Runciman, S., *La civilisation byzantine, 330-1453,* trad. E. J. Lévy, Ed. Payot, Paris, 1934.
Rus, R., *Istoria filozofiei islamice,* Ed. Enciclopedică, Bucureşti, 1994.
Sayed, Amir Ali, *A Short Hystory of the Saracens*, Lucknow edition, 1964.
Schaht, J., *Law and Justice*, în *Cambridge History of Islam*, vol. II, University of Cambridge Press, Londra, 1986.
Schlumberger, G., *Un empereur byzantin au dixiéme siècle: Nicéphore Phokas*, Librairie de Firmin-Didot, Paris, 1890.
Schmemann, A., *Le chemin historique de l'Orthodoxie*, Paris, 1995.
Schuon, F., *Sa înţelegem Islamul. Introducere în spiritualitatea lumii musulmane,* trad. de Anca Manolescu, Ed. Humanitas, Bucureşti, 1994.
Sell, C., *Umayazii şi abasizii,* trad. de Pr. prof. univ. dr. Alexandru I. Stan, Ed. Kriterion, Bucureşti, 2001.
Shaban, M. A., *The Abbasid Revolution*, Cambridge, 1970.
Sourdel, D., Sourdel-Thomine, J., *La civilisation de l'Islam classique*, Arthaud, 1968, versiunea în limba română, *Civilizaţia islamului clasic*, trad. de Eugen Filotti, prefaţă de Aurel Decei, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1975.
Sourdel, D., *Istoria arabilor*, Ed. Corint, Bucureşti, 2002.
Idem, *Islamul,* trad. de Liliana Saraiev, Ed. Humanitas, 1993.
Ştefănescu, I. D., *Iconografia artei bizantine şi a picturii feudale româneşti*, Ed. Meridiane, Bucureşti, 1973.
Tachiaos, E. A., *Sfinţii Chiril şi Metodie şi culturalizarea slavilor*, trad. de Constantin Făgeţan, Ed. Sophia, Bucureşti, 2002.

Thual, F., Chauprade Aymeric, *Dictionnaire de géopolitique*, Ellipses, Paris, 1995.
Thual, F., *Les conflits identitaires,* Ellipses, Paris, 1995.
Treadgold, W., *O scurtă istorie a Bizanţului,* trad. de Mirella Acsente, Ed. Artemis, Bucureşti, 2003.
Ţulhev, D., *Istoria nă Bălgărkătă Ţărkva*, Sofia, 1910.
Uspensky, L., *Teologia icoanei în Biserica Ortodoxă*, trad. de T. Baconsky, Ed. Anastasia, Bucureşti, 1994.
Valognes, J. P., *Vie et mort des chrétiens d'Orient*, Fayard, Paris, 1994.
Vasiliev, A. A., *Histoire de l'Empire Byzantin*, trad. de P. Brodin şi A. Bourguina, prefaţă Ch. Diehl, ed. A. Picard, Paris, 1932.
Washington, I., *Mahomet and his successors*, The University of Wisconsin Press, Londra, 1970.
Williams, J. A., *Themes of Islamic Civilisation*, University of California Press Berkley, Los Angeles, 1971.
Vitray- Meyerowitch, E. de, *Konya. Ou la danse cosmique,* Editions Jacqueline Renard, Paris, 1989.
Yannaras, C., *Abecedar al credinţei. Introducere în teologia ortodoxă,* trad. de Pr. Dr. Constantin Coman, Ed. Bizantină, Bucureşti, 1996.
Ye'or, B., *Les Crétientés d'Orient entre Jihâd et dhimmitude VII- XX siècle,* Cerf, Paris, 1991.
Zaydan, J., *Umayyads and Abbasids,* Londra, 1997.
Zlatarski, V. N., *Istoriia na Balgarskata durzhava prez srednite vekove*, Akademicno Izdatelstvo „Marin Drinov", Sofia, 1994.

3. Studii şi articole speciale

Abgar, K., *La tradition arabe chrétienne*, în *Communio*, 17, 1992.
Ahrweiller, H., *L'Asie Mineure et les invasions arabes (VIIIe-IXe siècle),* în *Revue historique*, t. CCXXVII, 1, 1966.
Argyriou, A., Lagarrigue, G., *Georges Amiroutzès et son Dialogue sur la foi du Christ tenu avec le Sultan des Turcs*, în *Bizantinische Forschungen*, 11, 1987.
Balivet, M., *Deux partisans de la fusions religieuse des chrétiens et des musulmans au XVe siècle le turc Bedreddîn de Samavna et le grec Georges de Trébizonde*, în *Byzantina*, 10, 1980.
Brand, C. M., *The Byzantines and Saladin 1185-1192*, în *Speculum*, 37, 1962.
Branişte, E., Biserica şi Liturghia în opera Mystagogia a Sfântului Maxim Mărturisitorul, în *Ortodoxia*, an 16 (1981), nr. 1-3.

Canard, M., *Deux documents arabes sur Bardas Sklèros,* în *Atti del V Congresso internazionale di Studi bizantini*, I, Roma, 1939.

Idem, *Les relations politiques et sociales entre Byzance et les Arabes,* în *Dumbarton Oaks Paper,* 18, 1964, p. 35-56.

Daly, W. M., *Christian Fraternity, the Crusaders and the Security of Constantinople, 1097-1204,* în *Medieval Studies*, XXII, Toronto, 1960.

Ducellier, A., *La notion d' Europe à Byzance des origines au XIIIe siècle*, în *Byzantinoslavica,* LV, 1, 1994.

Gherman, patriarh al Constantinopolului, *Tâlcuirea Sfintei Liturghii*, în *Mitropolia Olteniei,* an 20 (1974), nr. 9-10.

Grabar, A., *L'art de la fin de l'Antiquité et du Haut Moyen Age*, în *Cahiers Archeologiques*, Paris, II, 1947.

Grabler, F., *Kaisertaten und Menschenschicksale im Spiegel der schönen Rede*, în *Byzantinische Geschichtsschreiber*, 11, Viena-Köln, 1973.

Grube, E. J., *What is Islamic Architecture?*, în *Architecture of the Islamic World*, nr. 4, 1978, Thames & Hudson.

Jones, D., *Surface, Pattern and Light,* în *Archeology of the Islamic World*, ed. G. Michell, New York, 1982.

Kaplan, M., *L'economie paysanne dans l'empire byzantin du V-e au X-e siècle*, în *Kleo*, 68, 1986.

Khalil, S., *La culture arabe chrétienne ancienne et son interaction avec la pensée arabe musulmane*, în *Islamocristiana*, Roma, 1982, nr. VIII.

Idem, *La tradition arabe chrétienne et la chrétienté de la Terre sainte*, în *Christianity in the Holy Land*, Ierusalim, 1981.

Idem, *Les caractéristiques de la tradition arabe chrétienne*, în *Theological Review*, Beyrouth, 1982, vol. 5/2.

Laurent, J., *Le duc d'Antioche Katchatour (1068-1072),* în *Byzantinische Zeitschrift*, 30, 1930.

Lemerle, P., *Byzance et la croisade*, în *Relazioni del X Congresso internazionale di scienze storiche*, Florența-Roma, 1955, t. III.

Idem, *L' histoire des Paulicienes d' Asie Mineure d'après les sources grecques*, în *Travaux et mémoires*, Paris, 1970 şi 1973.

Lewis, B., *The Ottoman Proclamation of Jihad în 1914,* în *Islamic Quarterly*, Londra, nr. 3-4, 1975, p. 157-163.

Malingoudis, P., *Die Nachrichten des Niketas Choniates über die Entstehung des Zweiten Bulgarischen Staates*, în *Byzantina,* 10, 1980.

Maximos V, *Les chrétiens et le nationalisme arabe*, în *France-Pays arabes*, nr. 105, janvier-février, 1983.

Mercati, A., *La due lettere di Giorgio de Trebisonda a Maometto II,* în *Orientalia Christiana Periodica*, 9, 1943.

Moisiu, Pr. Prof. Dr. Alex, *Biserica, lăcaş de închinare,* în *Mitropolia Banatului*, an 22 (1972), nr. 5-6.

Mokri, M., *Un farman de sultan Husayn Bayqara recommandant la protection d'une ambassadeottomane en Khorasan en 1474,* în *Turcica,*V, 1975.

Moldoveanu, I., *Temeiurile scripturistice ale închinării credincioşilor în biserică*, în *Ortodoxia*, an 21 (1978), nr. 6.

Morris, C., *Chivalry as a Vocation in the Twelth Cetury*, în *Studies in Church History*, 15, 1978.

Nicolet, J., Tardieu, M., *Pletho arabicus, identification et contenu du manuscrit arabe d'Istanbul, Topkapi Serai, Ahmet III 1896,* în *Jurnal Asiatique*, 268, 1980, pp. 40- 56.

Paraschiv, I. V., *Iniţieri în interpretarea icoanei ortodoxe*, în *Mitropolia Olteniei,* an 11 (1967), nr.1-2.

Parvin, M., Sommer, M., *Dar al-Islam: The evolution of muslim territoriality and its implication for conflict resolution in the middle east*, în *International Journal of Middle East Studies*, Londra, nr.1, 1980.

Polemis, D. I., *Notes on Eleventh Century chronology (1059-1081)*, în *Byzantinnische Zeitscrift,* 58, 1965.

Rămureanu, I., *Unsprezece secole de la activitatea misionară a Sfinţilor Chiril şi Metodie*, în *Ortodoxia*, nr. 1, 1967.

Seibt, W., *Die Skleroi. Eine prosopographisch- sigillographische Studie*, în *Byzantina Vindobonensia* 9, Viena, 1976.

Stăniloae, D., *Idolul ca chip al naturii divinizate şi icoana ca fereastră spre transcendenţa dumnezeiască,* în *Ortodoxia*, an 34 (1982), nr. 1.

Idem, *Icoanele în biserică, mijloc de întâlnire cu Hristos*, în *Mitropolia Banatului*, an 17 (1981), nr. 10-12.

Idem, *Simbolul ca anticipare şi temei al posibilităţii icoanei,* în *Studii Teologice*, an 7 (1957), nr. 7-8.

Sternon, L., *Note de titulature et de prosopographie byzantines: Théodore Comnène et Andronic Lapardas sébastes,* în *Revue des Etudes Byzantines*, 24, 1966.

Swoboda, W., *L' origine de l'organisation de l'Eglise en Bulgarie et ses rapports avec le Patriarcat de Constantinople (870- 919),* în *Bizantino-Bulgarica,* II , Sofia 1966.

Şchiopu, *I., Tâmpla bisericii ortodoxe*, în *Biserica Ortodoxă Română*, an 9 (1968), nr. 11-12, p. 1380.

Şesan, M., Patriarhul Fotie şi Roma, în *Mitropolia Ardealului*, nr. 7-8, 1960, p. 551.

Idem, *Problema cirilometodiană,* în *Mitropolia Banatului*, nr. 1-2, 1963.
Ştefănescu, I. D., *Pictura religioasă. Principii şi probleme,* în *Glasul Bisericii*, an 19 (1960), nr. 1-2.
Taeschner, F., *Georgios Gemistos Plethon. Ein Beitrag zur Grage der Verbertragung vom islamischen nach dem Abendlande,* în *Der Islam,* 18 (1929), pp. 236-240.
Theodor de Andida, *Comentariu liturgic*, trad. Pr. Prof. N. Petrescu, în *Biserica Ortodoxă Română,* an 12 (1971), nr. 3-4.
Vintilescu, P., *Dumnezeiasca Liturghie comentată în textul şi oficiul ei*, în *Biserica Ortodoxă Română,* an 6 (1959), nr. 11-12, p. 1081.

Cuprins

Introducere 5

1.1 Bizanț și islam în secolele VII-XV 8
1.2 Spațiul arab 16
1.3 Posibile surse privind raporturile dintre creștinii bizantini și musulmani în secolele VII-XV 21
1.4 Schimbări de dominație în secolele VI-VII 25
1.5 Musulmanii în viziunea bizantină 26
1.6 Amenințarea arabă 30
1.7 Sensul cuvintelor: arab și musulman 37
1.8 Fascinația Imperiului 40

2.1 Autoritatea imperială bizantină și puterea califală 44
2.2 Legitimitatea și contestarea puterii imperiale 48
2.3 Organizarea statului calif 57
2.4 Întemeierea califatului și destrămarea comunității islamice 61
2.5 Dinastia umayadă și consolidarea partidei arabe 64
2.6 Dinastia abasidă 68
2.7 Consolidarea puterii abaside și ascensiunea non-arabilor 70
2.8 Declinul puterii califale și dezmembrarea imperiului arabo-musulman 77

3.1 Bizanț și Apus: problema bulgară 87
3.2 Arhiepiscopia de Ohrida și Arhiepiscopia Justiniana Prima 99
3.3 Problema ritului chirilo-metodian 102
3.4 Întâlniri și conflicte între Orient și Occident 104

3.5 Relaţiile Imperiului bizantin cu Veneţia
în secolele X-XII 108
3.5 Papa Inocenţiu al III-lea şi ideea supremaţiei papale 111
3.7 Criza internă şi urmările ei pe plan extern 114
3.8 Cruciada a IV-a: consecinţe 116
3.9 Mentalităţi bizantine despre musulmani şi latini în perioada
cruciadelor 124
3.10 Viziunea latinilor despre bizantini 132
3.11 Iniţiative bizantine şi latine în Evul Mediu 139
3.12 Paplitatea şi sultanul 142
3.13 Căderea Constantinopolului 146
3.14 Atitudinea unor filozofi şi umanişti bizantini faţă
de turci şi islam 151
3.15 Mahomed al II-lea, „Împărat Roman" 159

4.1 Stil de viaţă în lumea bizantină şi în cea arabă 163
4.2 Viaţa rurală în Imperiul Bizantin şi în Islam
între secolele VIII-XI 167
4.3 Viaţa rurală în mediul islamic 177
4.4 Comerţul Bizantin între secolele VII-XI 182
4.5 Rute comerciale şi schimburi de produse 184
4.6 Produsele comerciale 187
4.7 Ocupaţiile în Imperiul Bizantin 189

5.1 Conflictul în tradiţia coranică şi la Bizanţ 198
5.2 Coranul 199
5.3 Tradiţia (*Hadīth*) 205
5.4 Jihadul 209
5. 5 Jihadul în Coran 212
5.6 Jihadul în Tradiţia musulmană 215
5.7 Ideologia jihadului 217
5.8 De la „război sfânt" la „pace sfântă" 224
5. 9 Conflictele dintre musulmani 228
5.10 Stimulentele jihadului 236

6.1 Conflictul religios la Bizanţ 240
6.2 Hotărâri canonice 243

6.3 Heraclius 244

7.1 Contactul cu turcii: sultanatul de Rum 247
7.2 Selgiucizi şi bizantini în Asia Mică până la 1204 251
7.3 Selgiucizii anatolieni şi bizantini după 1204 260
7.4 Decăderea sultanatului din Rum. Invazia mongolă. Apariţia otomanilor 262

8.1 Arta sacră la Bizanţ şi în islam 265
8.2 Sinteza bizantină 277
8.3 Arta islamică 283
8.4 Aniconismul 285
8.5 Loc de rugăciune 289
8.6 Poziţionarea lăcaşului de cult 306
8.7 Simbolul lăcaşului de cult 309
8.8 Simbolismul picturii 319

9.1 Creştinism şi islam în epocile umayadă şi abasidă 331
9.2 Epoca umayadă (661-750) 337
9.3 Epoca abasidă (750-1291) 341
9.4 Cruciadele (1095-1291) 349
9.5 Epoca mamelucă (1250-1516) 352
9.6 Tradiţia creştinismului arab 354

Epilog 370

Bibliografie generală 373

Între lumea occidentală şi cea orientală, Orientul Apropiat medieval reprezintă un ansamblu geografic complex, înzestrat cu axe de circulaţie care unesc lumi periferice. Cu ajutorul itinerarelor naturale, imperii sedentare, precum cel bizantin sau cel sasanid, au privit oarecum pasive sosirea unor popoare până atunci necunoscute sau ignorate, precum turco-mongolii, slavii, arabii, a căror instalare durabilă va modifica organizarea acestui spaţiu.

La începutul secolului al VII-lea, Bizanţul domina lumea sub toate aspectele ei. De aceea este foarte importantă cunoaşterea raporturilor lui cu restul lumii, Bizanţul influenţând cultural, politic şi social timp de aproape un mileniu un spaţiul geopolitic ce nu poate fi neglijat. Bizanţul a reprezentat o lume nouă, „ultima formă a sintezei orientale, menţinută de puternica armată a romanilor şi de sensul nemuritor al civilizaţiei greceşti". Adversarii bizantinilor au fost numeroşi. Atraşi de bogăţiile însemnate, de strălucirea cetăţii lui Constantin cel Mare, de poziţia geografică a acesteia şi de avantajele economice ce decurgeau de aici, „barbarii" au atacat de multe ori Constantinopolul. Aceştia nu se lăsau asimilaţi prin cultură, romanizaţi prin idei politice sau orientalizaţi prin post şi prin obiceiuri. Ei au format în vremea lui Iustinian un singur grup politic, căruia i-a fost opusă „Respublica" romană. Dintre toţi adversarii, musulmanii au fost printre cei mai de temut, lucru sesizat destul de târziu de bizantini.

Pr. Dr. Emanoil Băbuş

editura Σοφία